المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة



فتجنشتين

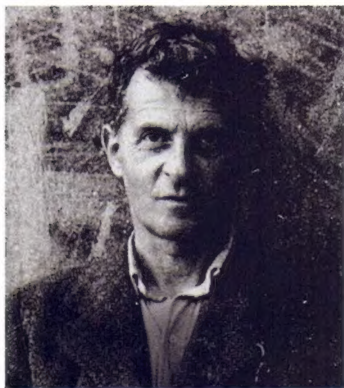
عقول عظيمة

هانس سلوجا

ترجمة وتقديم: د. صلاح إسماعيل

2389



لودفيج فتجنشتين(1951-1889) فيلسوف عجيب فى فلسفته وفى حياته أيضا. شكل بطرافة أفكاره الموضوعات الأساسية لجانب كبير من الفلسفة المعاصرة ، وبخاصة فلسفة اللغة ، وفلسفة العقل، وفلسفة المنطق ، وفلسفة الرياضيات . وستجد فى هذا الكتاب إجابات دقيقة وعميقة لأسئلة من قبيل : كيف نحلل اللغة ؟ وكيف نحلل العالم؟ وكيف ترتبط اللغة بالعالم؟ وكيف نستعمل اللغة؟ وكيف نفهم التصورات العقلية؟ ومالفائدة من دراسة الفلسفة؟

استمتع بفكر فيلسوف صاحب تعمق ، يقول عن نفسه :" حيث يمر الآخرون مرور الكرام ، ترانى لاأزال واقفا" . وبسب جدة أفكاره ، فإنها لاتزال تشغل الباحثين حتى الآن، ولايدانيه من حيث المناقشة والنقد سوى فلاسفة مثل هيدجر وكواين ورولز.

المترجم

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوى


ISBN 978-977-6148-98-7

فتجنشتين

المركز القومى للترجمة

تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: رشـــــا إسماعيل

- **العدد: 2389**
- **ڤتجنشتين**
- **هانس سلوجا**
- **صلاح إسماعيل**
- **اللغة: الإنجليزية**
- **الطبعة الأولى 2014**

هذه ترجمة كتاب:

VITTGENSTEIN

By: Hans Sluga

المركز القومى للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت، ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس، ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة – القاهرة – جمهورية مصر العربية - ت: ٢٧٩٥٣٨١١ فاكس: ٢٧٩٥٤٦٣٣

75 QASR – ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma. - CAIRO – EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

ڤتجنشتين

تأليـــــف : هانس سلوجا

ترجمة وتقديم : صلاح إسماعيل





2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سلوجا، هانس.

ڤتجنشتين: تأليف: هانس سلوجا. ؛ ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل،

ط١ المركز القومي للترجمة - ٢٠١٤

٢٧٢ ص، ٢٤ سم.

١ - الأدباء، القاهرة،

أ - (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع ٩٠١٦ / ٢٠١٤

الترقيم الدولي 7 - 98 - 6148 - 977 - 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

المحتويات

تقديم المترجم

ڤتجنشتين: فيلسوف اللغة والعقل

١ - سيرة عبقرية

٢ - فلسفة اللغة

٢ - ١ نظرية الصورة في المعنى

٢ - ٢ نظرية الاستعمال في المعنى

٣ - فلسفة العقل

٣ - ١ تصور ڤتجنشتين لفلسفة العقل

٣ - ٢ حجة اللغة الخاصة

تقديم
ڤتجنشتين
فيلسوف اللغة والعقل

الفيلسوف الذى أريد أن أحدثك عنه حديثا مقاربا فى هذه المقدمة غريب عجيب فى كل شيء، سواء فى فلسفته أم فى شخصيته وحياته. يرث ثروة طائلة عن أبيه ويتنازل عنها لإخوته ليعيش حياة بسيطة ؛ يترك حياة المدن الصاخبة ويبنى لنفسه كوخا على أحد الشواطئ النائية ليخلو فيه إلى نفسه فترات متفرقة من حياته؛ يعيش وحيدا إلا إذا زاره الأصدقاء أو سافر معهم، يمارس أعمالا مختلفة غاية الاختلاف: فهو دراس، وجندى، ومعلم ابتدائى، وبستانى، ومهندس معمارى، وأستاذ جامعى. يستقيل من الجامعة ويلوذ بكوخه البعيد. ينتمى الفلاسفة عادة إلى مذاهب واتجاهات، ولكن هيهات أن تجد له مذهبا واحدا. يكتب الناس الكتب بالطريقة المألوفة، أما هو فيكتب أفكاره فى عبارات موجزة تقصر أحيانا بحيث لا تزيد عن أربع كلمات وتطول أحيانا بحيث لا تزيد عن أربعة سطور. يسعى الفلاسفة إلى صياغة أفكارهم فى نسق أو نظرية، أما هو فيقاوم التنظير الفلسفى ويمثل حالة فريدة فى تاريخ الفلسفة عندما يبدع فلسفتين مختلفتين اختلافا بعيدا إلى درجة أن الفلاسفة قد شطروه شطرين: ڤتجنشتين المبكر وڤتجنشتين المتأخر، وبينهما مرحلة انتقالية. لم يتبع نظاما تعليميا يؤهله للدخول إلى عالم الفلسفة، ومع ذلك لم ينكر أحد نبوغه ومواهبه، بل إن أمارات التفرد ولمحات العبقرية لترف على جبينه، وأحسب أنه خليق بقول المتنبى:

تعرف فى عينه حقائقه   كأنه بالذكاء مكتحل

يفر من الفلسفة وتجد الفلسفة فى طلبه، فإذا كان بينهما اللقاء تراه يخرج رائعته الأولى *رسالة منطقية فلسفية*، ثم يهجر الفلسفة عشر سنوات وتجاهد فى طلبه ثم ينكشف هذا الجهاد عن رائعته الثانية بحوث فلسفية. وأريد فى هذه المقدمة أن أرسم صورتين تقربان إلى عقلك فهم هذا الفيلسوف. فأما الصورة الأولى فتتألف عناصرها من ملامح حياته وشخصيته، وأما الثانية فهى تطور فلسفته وبيان أفكارها الكبرى.

١- سيرة عبقرية

ولد لودڤيج ڤتجنشتين فى ڤيينا فى السادس والعشرين من شهر أبريل سنة ١٨٨٩، وتوفى فى كيمبردج فى التاسع والعشرين من أبريل سنة ١٩٥١. وكان الابن الأصغر فى أسرة تتألف من ثمانية أبناء. وأراد الوالد، الذى عمل مهندسا بارزا فى صناعة الحديد والصلب وكان واحدا من أثرياء النمسا، أن يحيا الأولاد حياة نافعة فاضلة. وبذلت الأم قصارى جهدها فى تنمية الميول الثقافية والموسيقية بخاصة لدى أفراد أسرتها، ولم يكن غريبا أن يكون منزل ڤتجنشتين قبلة الحياة الاجتماعية والثقافية فى ڤيينا، وأن يكون من الزائرين الدائمين له كبار الموسيقيين العالميين مثل برامز وماخلر، وأن يصبح أحد أفراد الأسرة، وهو بول، عازف بيان كتب له رافيل وشتراوس كونشيرتات تعزف بيد واحدة بعد أن فقد يده فى الحرب العالمية الأولى. وكان ڤتجنشتين نفسه صاحب إحساس موسيقى مرهف يتجلى أحيانا فى العزف على المزمار ويتجلى أحيانا أخرى فى التعبير بالصفير عن قطع موسيقية كاملة من الذاكرة. أراد الأب أن يتلقى أولاده تعليما منزليا وفقا لمنهج دراسى من ابتكاره حتى إذا بلغ الواحد منهم الرابعة عشر انتقل إلى المدرسة الثانوية ليتم تعليمه. ولما حان وقت دخول ڤتجنشتين التعليم المدرسى التحق بمدرسة ثانوية محلية فى لينتز وأنفق فيها ثلاث سنوات وغادرها فى سنة ١٩٠٦ دون مؤهلات تحقق طموحه للالتحاق بالجامعة ورغبته فى الدراسة مع بولتزمان أستاذ الفيزياء فى جامعة ڤيينا. وأظهر ڤتجنشتين فى طفولته استعدادا لمهنة والده التى أراد أن يعد لها الأبناء، وتجلى هذا الاستعداد فى تركيب آلة لحياكة الملابس. ولذلك أرسله والده إلى كلية صناعية فى برلين. ولكن ڤتجنشتين ترك الدراسة فى هذه الكلية بعد ثلاثة فصول دراسية، وذهب إلى إنجلترا فى سنة ١٩٠٨، وأنفق الصيف فى تجارب الطائرات الشراعية فى محطة بحث الطيران الشراعى بالقرب من جلوسوب فى ديربى شاير وسجل نفسه طالبا فى هندسة الطيران فى جامعة مانشستر. وكان يعمل على تصميم محركات نفاثة، وأصبح مفتونا برياضيات التصميم، ثم بالرياضيات نفسها ولم يكن غريبا أن يتجه فى آخر الأمر إلى الأسئلة الفلسفية المتعلقة بأسس الرياضيات. وسأل معارفه ما الذى يمكن الاطلاع عليه فى هذا الموضوع وكان جوابهم أن اقرأ أصول الرياضيات لبرتراند رسل.

ولم يكن ڤتجنشتين قد تلقى دراسة منتظمة فى الفلسفة فى هذه السنوات المبكرة. وكانت مطالعاته الفلسفية محدودة للغاية «قرأ العالم بوصفه إرادة وتمثلا لشوبنهور فى صباه وكانت فلسفته الأولى هى المثالية الإبستمولوجية لدى شوبنهور» (von Wright 1955: 6) وهى وجهة النظر التى تميز بين العالم كما يبدو (العالم التجريبى أو العالم بوصفه تمثلا) والعالم كما هو فى نفسه (عالم الشيء فى نفسه أو العالم بوصفه إرادة) والعالم كما هو فى نفسه يكون متاحا لنا عن طريق خبراتنا الخاصة بالإرادة.

ولكن كتاب رسل أدخله إلى التطورات الأخيرة التى أسهم بها فريجه ورسل فى الفلسفة والمنطق، وكان شغلهما الشاغل هو اشتقاق الرياضيات من مبادئ منطقية أساسية واضحة بذاتها. وفى سنة ١٩١١ زار فريجه ڤيينا فى ألمانيا غير أن فريجه نصحه بالذهاب إلى كيمبردج ودراسة أسس الرياضيات مع رسل. وبالفعل وصل إلى كيمبردج فى أكتوبر ١٩١٢ وسجل نفسه طالبا. ومع نهاية الفصل الدراسى لم يكن ڤتجنشتين متأكدا من متابعة الفلسفة أو من مواصلة عمله فى علم الطيران. وسأل رسل النصح: «كان مترددا بين الفلسفة والطيران ؛ وسألنى اليوم ما إذا كنت أعتقد أنه ميئوس منه تماما فى الفلسفة، وأخبرته بأننى لا أعرف ولكن لا أظن. وطلبت منه أن يحضر لى شيئا مكتوبا ليساعدنى على الحكم». (Russell, 27 November 1911, in Monk 1990:40)

وعندما طالع رسل ما كتبه ڤتجنشتين أدرك بوادر تفوقه وشجعه على مواصلة الفلسفة. وسرعان ما سجل نفسه طالبا وبعد ذلك طالبا للدراسات العليا بإشراف رسل. وقضى خمسة فصول دراسية حتى صيف ١٩١٣ وخلال ذلك الوقت جمعت الصداقة بينه وبين مور وعالم الاقتصاد كينز وآخرين. على أن الشيء الخليق بأن نسجله هنا هو أن هذه الفترة فى تقديرى أهم فترة فى حياة ڤتجنشتين الفكرية من حيث التكوين، ذلك لأنه قد ناقش المنطق والفلسفة مع رسل مناقشة عميقة ظهر منها أمران: فأما أولهما فهو تقدير رسل لنبوغ ڤتجنشتين وقال فى ذلك الوقت فى خطاب مكتوب «إنه أبرع شخص قابلته بعد مور»، وأما ثانيهما فهو أن العلاقة بين رسل وڤتجنشتين سرعان ما توقفت عن أن تكون علاقة معلم وتلميذ. (انظر فى العلاقة بين رسل و ڤتجنشتين Landini 2007).

وكان ڤتجنشتين مولعا بالسفر ويؤثر العزلة للتعمق فى حقائق الأشياء. فى سنة ١٩١٢ زار أيسلنده مع صديقه بنست والنرويج فى العالم التالى. وعندما توفى والده فى

سنة ١٩١٣ ورث عنه ثروة كبيرة تنازل عنها لإخوته، وأحس بأن عمله الفلسفي يتطلب العزلة فعاد إلى النرويج بمفرده. وفى ركن هادئ بعيد من مزرعة بالقرب من سكولدين بنى لنفسه كوخا وبقى هناك حتى صيف ١٩١٤ وكرس وقته للبحث فى المنطق. وفى أبريل زاره مور وأخذ منه سلسلة من الملاحظات حول المنطق.

وعندما أرسلت الحرب العالمية الأولى نذرها إلى الأرض فى أغسطس ١٩١٤ تطوع ڤتجنشتين فى الجيش الإمبراطورى وعمل ميكانيكيا مع وحدة المدفعية فى الجبهة الشرقية ثم فى الجبهة الجنوبية. وواصل العمل فى الفلسفة. ونشرت فيما بعد الملاحظات الفلسفية التى سجلها خلال العامين الأولين للحرب بعنوان المذكرات ١٩١٤ - ١٩١٦. صحيح أن المنطق كان مادة هذه المذكرات، ولكن موضوعاتها تنوعت فيما بعد فنراه يتحدث عن مسائل الأخلاق والجمال، ويتساءل ما الذى أعرفه عن الله والهدف من الحياة؟ (NB:72). وكتب عن الضمير الجيد والسيئ، وطبيعة السعادة والخطيئة ونحو ذلك.

التحق ڤتجنشتين بفوج مدفعى فى التيرول فى الجبهة الجنوبية فى وقت مبكر من سنة ١٩١٨، وعندما انهار الجيش النمساوي المجري وقع ڤتجنشتين أسيرا مع عدد كبير فى يد الإيطاليين وظل أسيرا بالقُرب من مونت كاسينو حتى وقت متأخر من سنة ١٩١٩. وعندما وقع أسيرا كان يحمل فى حقيبة ظهره مخطوط كتابه رسالة منطقية فلسفية، وهو اسم اقترحه مور محاكاة لكتاب سبينوزا رسالة لاهوتية سياسية.

والشيء المحقق أن سنوات الحرب قد أثرت فى شخصية ڤتجنشتين أعظم الأثر وأحدثت تغييرا شديدا فى رؤيته للحياة وعلاقته بالناس. ولذلك نراه يكتب إلى صديقه بول إنجلمان فى هذه الفترة: «تغيرت علاقتى بالناس تغيرا غريبا. فما كان صوابا عندما التقينا هو الآن خطأ تماما، وأنا فى يأس تام» (Engelman 1967:25).

ولم يستطع الباحثون فى شخصية ڤتجنشتين تبين أسباب هذا التغير بوضوح. «فأنت تستطيع أن تربطه بواقعة أنه حصل على تقرير تولستوى عن الأناجيل - *الأناجيل بإيجاز* - عندما كان فى الجبهة الشرقية خلال النصف الأول من سنة ١٩١٥. وأنه قرأ هذا التقرير وتأثر به تأثرا عميقا. ونستطيع أن نرى أيضا أن قسوة حياة الجيش وبساطتها كانت ملائمة لشخصيته، فقد كشف عن آثار رغبته فى الزهد قبل الحرب، كما أوحت عزلته

فى النرويج، ولعل خبرة عادات الجيش قد دعمت لديه هذا الميل. ومهما يكن من أمر، فإن خطابات ڤتجنشتين ومحادثاته المسجلة تثبت أنه كان يحس إحساسا غامضا بما اعتبره إثما خاصا. وكان من نتيجة الإحساس بهذا أنه تعرض لتعذيب ذاتى. ومهما كانت أسباب هذا التغير فى حياة ڤتجنشتين، فالشيء المحقق أنه عندما غادر معسكر أسرى الحرب فى سنة ١٩١٩، أصبح بصورة واضحة شخصا غير عادى، بل غريب الأطوار وسريع الغضب فى غالب الأمر. وهكذا كانت سنواته الأخيرة كما يصفها كبار كتاب سيرته الذاتية» (Grayling 1988:5).

بعد أن أتم ڤتجنشتين العمل فى الرسالة تخيل أنه قد حل كل المشكلات الفلسفية وأنه فى حاجة إلى عمل آخر، وعندما كان فى الأسر قرر أن يشتغل معلما مدرسيا، وبعد انتهاء الحرب تلقى مقررا لمدة عام للتدريس فى المدارس الابتدائية واستهل هذا العمل فى خريف سنة ١٩٢٠ واستمر فيه حتى سنة ١٩٢٦ وكان ذلك فى ثلاث قرى تقع على الهضاب الجنوبية من النمسا. وفى هذه الأماكن الثلاثة ظهر خلاف بين ڤتجنشتين وأولياء الأمور، ولعل هذا الخلاف يعود إلى صرامة ڤتجنشتين وطريقته الحادة فى تأديب التلاميذ، وبعد أن دافع عن موقفه استقال وعاد إلى ڤيينا.

على أن إخفاق ڤتجنشتين فى مهنة التعليم أوقع فى نفسه حزنا شديدا وجعله يعمل بستانيا فى دير خارج ڤيينا. وحدث أمران أنقذاه من هذا اليأس التام. فأما أولهما فهو أنه انهمك فى التصميم والبناء لمنزل لإحدى أخواته. وأما ثانيهما فهو مقابلته لبعض أعضاء جماعة ڤيينا. وفيما يتعلق ببناء المنزل عمل فى بادئ الأمر بمساعدة صديقه إنجلمان ثم تحمل بعد ذلك التوجيه الكامل. وجاء البناء بأسلوب حديث، وكان موضع إعجاب من بعض الناس. والشيء اللافت للنظر هو إدراك الصلة بين بناء الرسالة وبناء المنزل، فهاهى أخته الصغرى تقول إنه منطق يدور فى منزل وليس مسكنا بشريا، وها هو تلميذه ڤون رايت يقول: كان للمنزل جمال ساكن مثل الرسالة.

وفى الوقت الذى كان فيه ڤتجنشتين مشغولا بالعمل فى بناء منزل أخته، التفت جماعة من الفلاسفة والعلماء حول مورتس شليك فى جامعة ڤيينا من أجل تقديم تناول وضعى لمشكلات الفلسفة ووضع رؤية علمية جديدة للعالم، وتكونت ما يعرف باسم دائرة ڤيينا التى تطورت فيما بعد إلى الوضعية المنطقية. وعندما ناقش أعضاء الدائرة رسالة

ڤتجنشتين وجهوا إليه الدعوة لحضور اجتماعاتهم غير أنه رغب عن الذهاب إليهم ولم ينجح شليك فى جذب ڤتجنشتين إلى أن يكون عضوا فى الدائرة، ووافق على مقابلة وفد مفوض منهم، وبالفعل تناقش مع شيلك وڤايزمان وكارناب. واستمرت هذه اللقاءات حتى نهاية سنة ١٩٢٨. وبعد أن عاد إلى كيمبردج، استمرت لقاءات ڤتجنشتين بأعضاء جماعة ڤيينا لسنوات عديدة بعد ذلك أثناء العطلات، ونشر ڤايزمان هذه المحادثات المتأخرة فى كتاب بعنوان *ڤتجنشتين ودائرة ڤيينا*، وفيه بيان لتطور أفكار ڤتجنشتين فى السنوات من ١٩٢٩ حتى ١٩٣٢.

وترتب على مناقشة ڤتجنشتين وأعضاء دائرة ڤيينا جملة نتائج مهمة، حسبى أن أشير إلى نتيجتين. الأولى أنها جعلت ڤتجنشتين يعيد النظر فى الرسالة ويدرك أنها لم تحل المشكلات الرئيسة فى الفلسفة تماما كما زعمت وأنها تنطوى على بعض النقائص ويلفها الغموض، وكان من نتيجة ذلك أن خطرت له أفكار جديدة تتعارض مع أفكاره الأولى تعارضا شديدا. والنتيجة الأخرى هى عودته إلى كيمبردج فى سنة ١٩٢٩ وعنايته بفلسفة الرياضيات بخاصة. وتقدم بالرسالة للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة بإشراف رامزى وفحصها رسل ومور. وكتب مور أن الرسالة عمل عبقرى، وأراد ڤتجنشتين أن يحصل على وظيفة فى كيمبردج فتقدم بطلب للزمالة فى كلية ترينيتى مدتها خمس سنوات وقدم لرسل عملا مكتوبا على الآلة الكاتبة يحمل الآن عنوان ملاحظات فلسفية ويهتم بأسئلة التمثيل والمعنى ويركز أكثر ما يركز على فلسفة الرياضيات ومعنى القضايا الرياضية وطبيعة الدليل واللاتناهى فى الرياضيات. وكتب رسل تقريرا عن هذا العمل جاء فيه: «إن النظريات المتضمنة فى هذا العمل الجديد لڤتجنشتين غير مسبوقة وأصيلة للغاية، ولا شك فى أنها مهمة» (WIC:183). وأقبل ڤتجنشتين على عمله الأكاديمى والفلسفى بشيء من النشاط وكتب بغزارة فى هذه الفترة. ودفعه إعجابه بالتعاليم الأخلاقية عند تولستوى والاستبصارات الروحية عند دوستويفسكى إلى تعلم الروسية وزيارة الاتحاد السوفيتى فى سنة ١٩٣٥ ولم يلبث هناك طويلا كما كان يعتزم، وانتقل إلى كوخه فى النرويج وبعد عام عاد إلى كيمبردج وتولى أستاذية الفلسفة خلفا لمور فى فبراير ١٩٣٩ وحصل فى يونيو على الجنسية البريطانية. وعندما أرسلت الحرب العالمية الثانية نذرها إلى الأرض، عمل بوابا فى مستشفى فى لندن وبعد ذلك مساعدا فنيا فى

مستشفى فكتوريا الملكى فى نيوكاسل. وعاد إلى كيمبردج ليحاضر على مدار سنتين غلب عليهما القلق والضيق من رتابة الحياة الأكاديمية وعدم الشعور بالحرية. وفى نهاية ١٩٤٧ استقال من كرسى الأستاذية وذهب إلى مزرعة بالريف الأيرلندى ثم انتقل إلى كوخ على شاطئ جالواى، ونظرا لأن صحته لم تحتمل الجو البارد على الشاطئ قضى الشتاء فى فندق فى دبلن. وعلى الرغم من أن صحته ازدادت ضعفا فقد واصل العمل فى الموضوعات التى شغلته فى هذه الفترة وبخاصة فى فلسفة علم النفس والإبستمولوجيا وأكمل كتابه بحوث فلسفية. وبعد زيارة قصيرة إلى الولايات المتحدة فى سنة ١٩٤٩ اكتشف أنه مصاب بسرطان البروستاتا.

وعندما عبر عن خوف من أن يقضى أيامه الأخيرة فى مستشفى، دعاه طبيبه المعالج الدكتور إدوارد بيفان إلى منزله. وقضى ڤتجنشتين الشهرين الأخيرين من حياته ضيفا على منزل هذا الطبيب الكريم فى كيمبردج. وفى ٢٩ أبريل ١٩٥١ فى ليلته الأخيرة وقبل أن يفقد الوعى أخبرته زوجة الطبيب أن الأصدقاء فى طريقهم إلى رؤيته فقال لها: «قولى لهم لقد عشت حياة رائعة !»، وكما يموت الناس مات.

نشر ڤتجنشتين فى حياته كتابا واحدا هو الرسالة ١٩٢١ ومقالة واحدة هى «بعض الملاحظات على الصورة المنطقية» ١٩٢٩، وبعد وفاته نشرت مجموعة من كتبه ويومياته وملاحظاته ومحادثاته من أبرزها:

١- بحوث فلسفية

٢- الكتابان الأزرق والبنى

٣- النحو الفلسفى

٤- ملاحظات فلسفية

٥- مناسبات فلسفية

٦- المذكرات ١٩١٤ -١٩١٦

٧- ملاحظات على اللون

٨- الكتابات الأخيرة فى فلسفة علم النفس، المجلد الأول والثانى

٩- ملاحظات على فلسفة علم النفس، المجلد الأول والثانى

١٠- محاضرات ڤتجنشتين فى أسس الرياضيات

١١- محاضرات ڤتجنشتين: كيمبردج ١٩٣٠ - ١٩٣٢

١٢- محاضرات ڤتجنشتين كيمبردج ١٩٣٢-١٩٣٥

١٣- ملاحظات على أسس الرياضيات

١٤- قصاصات

١٥- فى اليقين

١٦- ڤتجنشتين فى كيمبردج: خطابات وملفات ١٩١١-١٩٥١

١٧- لودفيج ڤتجنشتين ودائرة ڤيينا: محادثات سجلها فريدريش ڤايزمان

وكتابات ڤتجنشتين عسيرة الفهم حتى على الفلاسفة ولذلك تذهب العقول فى فهمها مذاهب شتى. وبرغم هذا لا تخلو قراءاتها من متعة عقلية وذوقية، ويضع أفكاره أحيانا فى صورة الحكم والأقوال المأثورة. وإذا كانت فلسفته المبكرة يغلب عليها العبارات التقريرية القطعية، فإن فلسفته المتأخرة تميل إلى أسلوب الحوار المتخيل وتلجأ إلى التشبيه والاستعارة. وها هى بعض الأمثلة لعباراته الموجزة:

-حياة المعرفة هى الحياة السعيدة على الرغم من شقاء العالم (NB,p.81)

اللغة تحجب الفكر إلى حد أن المرء لا يستطيع أن يستدل من الصورة الخارجية للثياب على صورة الفكر التي تكسوها (TLP, 4.002)

إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، يجب أن يصمت عنه (TLP,7)

الفلسفة معركة ضد افتتان عقلنا باللغة (PI, 109)

الإرادة هى موقف الذات من العالم (NB. p.87)

ڤتجنشتين فى جدول زمنى

١٨٨٩ ولد لودڤيج ڤتجنشتين فى السادس والعشرين من أبريل، فى ڤيينا.

١٩٠٣- ١٩٠٦ تلقى تعليمه فى المنزل حتى سن الرابعة عشر، والتحق بالمدرسة الثانوية فى لينتز.

١٩٠٦- ١٩٠٨ درس الهندسة الميكانيكية فى كلية صناعية فى برلين.

١٩٠٨- ١٩١١ ذهب إلى إنجلترا وأجرى تجارب الطائرات الشراعية فى محطة بحث الطيران الشراعى، وسجل نفسه طالبا فى هندسة الطيران فى جامعة مانشستر، وأظهر اهتماما بالمنطق وأصول الرياضيات، وقرأ كتاب رسل أصول الرياضيات.

١٩١١ زار جوتلوب فريجه في يينا وناقش عمل فريجه عن أسس الرياضيات وتقبل نصيحة فريجه بالدراسة مع رسل. وصل إلى كيمبردج وقابل رسل.

١٩١٢ - ١٩١٣ سجل نفسه طالبا ثم طالبا بالدراسات العليا فى كيمبردج تحت إشراف رسل. توفى والده، وورث ڤتجنشتين ثروة ضخمة.

١٩١٣ - ١٩١٤ زار أيسلنده أولا والنرويج بعد ذلك وفيها بنى لنفسه كوخا فى سكولدين وكرس وقته لدراسة المنطق والفلسفة، وزاره هناك مور فى مارس ١٩١٤.

١٩١٤ - ١٩١٨ اندلعت الحرب العالمية الأولى وتطوع ڤتجنشتين فى الجيش الإمبراطورى وعمل ميكانيكيا مع وحدة المدفعية فى الجبهة الشرقية، وواصل العمل فى الفلسفة وقابل بول إنجلمان وتحدثا فى الدين. وفى سنة ١٩١٧ عمل مراقبا للمدفعية وفى عام ١٩١٨ انضم إلى فوج مدفعى فى الجبهة الجنوبية. أكمل مخطوط كتابه رسالة منطقية فلسفية.

١٩١٨ - ١٩١٩	بعد انهيار الجيش النمساوى المجرى وقع أسيرا لدى الإيطاليين بالقرب من مونت كاسينو.
١٩١٩	عاد إلى ڤيينا وتخلى عن ميراثه لأخيه وأخواته وقابل رسل فى هولندا وناقش معه الرسالة سطرا بسطر.
١٩٢٠	تلقى مقررا للتدريس واستهل عمله مدرسًا فى قرية تراتينباخ جنوب ڤيينا وأنفق عامين هناك لم يعرف فيهما السعادة ثم انتقل إلى بوتشبرج.
١٩٢١	نشرت الرسالة فى ألمانيا.
١٩٢٢	نشرت الرسالة فى بريطانيامع ترجمة إنجليزية.
١٩٢٦- ١٩٢٨	استقال من مهنة التعليم وعمل بستانيا في دير هوتلدروف خارج ڤيينا. وعاد إلى ڤيينا في صيف ١٩٢٦ ليعمل في تصميم منزل وبنائه لإحدى أخواته.
١٩٢٧	قابل مورتس شليك الأستاذ بجامعة ڤيينا، وبدأ بذلك سلسلة من اللقاءات الفلسفية مع شليك وبعض أعضاء دائرة ڤيينا لمناقشة أفكار الرسالة.
١٩٢٩	عاد إلى كيمبردج في يناير وحصل على الدكتوراه في الفلسفة فى يوليو عن الرسالة التى فحصها رسل ومور.
١٩٣٠ - ١٩٣٦	عمل محاضرا للفلسفة في كيمبردج وزميلا في كلية ترينيتى لمدة خمس سنوات، وللحصول على الزمالة قدم فى عام ١٩٣٠ نسخة على الآلة الكاتبة نشرت بعد وفاته بعنوان ملاحظات فلسفية. وفى عام ١٩٣٣ قدم «نسخة ضخمة على الآلة الكاتبة» نشرت كاملة فى ٢٠٠٥.
١٩٣٣- ١٩٣٤	ألقى الكتاب الأزرق على فصله الدراسى فى كيمبردج.
١٩٣٥- ١٩٣٦	ألقى الكتاب البنى على اثنين من الدارسين. وزار الاتحاد السوفيتى فى عام ١٩٣٥ بسبب إعجابه بتولستوى ودستويفسكى.

١٩٣٦- ١٩٣٧	عاش فى كوخ كان قد صممه وبناه فى سكولدين فى الترويج عام ١٩١٤ وواصل العمل فى كتاب كان يعتزم نشره.
١٩٣٨	أكمل الصورة المبكرة من كتاب بحوث فلسفية ووافقت مطبعة جامعة كيمبردج على اقتراح نشره، ولكن ڤتجنشتين تخلى عن هذا الاقتراح.
١٩٣٩	حصل على أستاذية الفلسفة فى كيمبردج خلفا لمور، وأصبح مواطنا بريطانيا.
١٩٤١- ١٩٤٣	بعد أن دارت رحى الحرب عمل بوابا فى مستشفى Guy فى لندن، وبعد ذلك مساعدا فنيا فى مختبر طبى فى نيوكاسل.
١٩٤٤	عاش فى Swansea من فبراير إلى أكتوبر، وكتب عن اتباع القاعدة ولغة الإحساس. وعاد إلى كيمبردج فى أكتوبر واستأنف واجبات الأستاذية، وواصل العمل فى بحوث فلسفية.
١٩٤٦	أكمل الصورة النهائية من بحوث فلسفية.
١٩٤٧	استقال من كرسى الأستاذية فى كيمبردج.
١٩٤٨- ١٩٤٩	عاش فى أيرلندة جانبا من الوقت فى كوخ على شاطئ جالواى ثم انتقل إلى فندق فى دبلن. وكتب فى فلسفة علم النفس، ونشرت كتاباته على الآلة الكاتبة فى الفترة من ١٩٤٦-١٩٤٩ فيما بعد بعنوان: ملاحظات على فلسفة علم النفس، المجلد الأول والثانى، والكتابات الأخيرة فى فلسفة علم النفس، المجلد الأول. وأكمل نسخة على الآلة الكاتبة فى فلسفة علم النفس، وهى الجزء الثاني من بحوث فلسفية.
١٩٤٩- ١٩٥١	عاش مع أصدقائه فى أكسفورد، والولايات المتحدة وكيمبردج. واكتشف فى عام ١٩٤٩ أنه مصاب بسرطان البروستاتا. وواصل العمل فى كتب نشرت فيما بعد تحت عناوين في اليقين، وملاحظات على اللون، والكتابات الأخيرة فى فلسفة علم النفس، المجلد الثانى.
١٩٥١	توفى فى ٢٩ أبريل فى كيمبردج ودفن فى مقبرة القديس جلز.

٢- فلسفة اللغة

٢-١ نظرية الصورة فى المعنى

«قام الشعب المصرى بثورة فى ٢٥ يناير» عبارة صادقة، «لم يقم الشعب المصرى بثورة فى ٢٥ يناير ٢٠١١» عبارة كاذبة، «المصرى الشعب يقم لم ٢٥ فى ٢٠١١ يناير» كلمات لا صادقة ولا كاذبة. ما الذى يفسر هذا الاختلاف بين ما يمكن أن نقوله وما لا يمكن أن نقوله ؟ هذا السؤال يأخذنا إلى سؤال عام: كيف تعمل اللغة ؟ أراد ڤتجنشتين من تأليف الرسالة أن يحقق هدفا رئيسا أشار إليه فى المقدمة ألا وهو حل مشكلات الفلسفة من خلال فهم الطريقة التى تعمل بها اللغة «إنه كتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويوضح - فيما أعتقد - أن الذى دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا يساء فهمه» (TLP, pp. 3-4). وتوضيح منطق اللغة يمثل قاسما مشتركا بين فلسفة ڤتجنشتين المبكرة والمتأخرة على الرغم من اختلاف آرائه فى هذا التوضيح. ومشكلات الفلسفة ليست تجريبية كما هو الحال مع العلوم الطبيعية، وإنما هى مشكلات مفهومية ومنطقية. وتدور فى غالب الأمر حول المعرفة، والواقع، والعقل، واللغة والمعنى، والقيم الأخلاقية والجمالية. وتاريخ الفلسفة شاهد على أن الفلاسفة يسهمون بنظريات فى هذه الموضوعات. ولكن ڤتجنشتين يرى أن مهمة الفلسفة ليس بناء نظريات وإنما توضيح طبيعة تفكيرنا فى هذه الموضوعات. وعبر ڤتجنشتين عن أفكاره فى الرسالة فى شكل سبع دعاوى أساسية هى:

١- العالم هو كل ما هنالك.

٢- إن ما هو هنالك، أى الواقعة، هو وجود حالات الواقع.

٣- الفكر صورة منطقية للوقائع.

٤- الفكر هو القضية ذات المعنى.

٥- القضية دالة صدق للقضايا الأولية.

٦- الصورة العامة لدالة الصدق هى $(\bar{ق}، \bar{غ}، ن (\bar{غ}))$. هذه هى الصورة العامة للقضية.

٧- إن مالا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، لابد من أن يصمت عنه.

ويدور معظم الكتاب حول تعليقات على كل دعوى من هذه الدعاوى الست الأولى، وتأتى الدعوى السابعة لتمثل قولا نهائيا بلا تعليق. الموضوع الأساسى الذى يشغل الرسالة هو اللغة والعالم والعلاقة بينهما، ثم تأتى موضوعات أخرى تدور فى فلك هذا الموضوع الأساسى وتلزم عنه من قبيل طبيعة المنطق والصورة المنطقية وهدف الفلسفة ومسائل الأخلاق والدين والحياة.

ينطلق تحليل ڤتجنشتين فى الرسالة فى خطين متوازيين يمثل أحدهما تحليل العالم ويمثل الآخر تحليل اللغة. والعالم له بنية واللغة لها بنية أيضا. إذا نظرنا إلى بنية العالم، نجد أن العالم عبارة عن مجموعة من الوقائع، وتتألف الوقائع من حالات الواقع، وتتألف حالات الواقع من أشياء. وإذا نظرنا إلى بنية اللغة، نجد أن اللغة هى مجموع القضايا، وتتألف القضايا من قضايا أولية، وتتكون القضايا الأولية من أسماء. وإذا كان تحليل العالم قد انتهى إلى أشياء، وانتهى تحليل اللغة إلى أسماء. فما العلاقة بين اللغة والعالم، أو قل بين الأسماء والأشياء ؟ جواب ڤتجنشتين بصورة عامة أن اللغة صورة للعالم. والاسم الوارد فى القضية يمثل الشيء فى الواقعة والعلاقة بين الاسم والشيء هى علاقة واحد بواحد، وهذا الجواب أصبح يعرف باسم نظرية الصورة فى المعنى picture theory of meaning، مع ملاحظة أن ڤتجنشتين يقاوم بناء نظريات فلسفية كما أسلفنا. وتقدم الرسالة تقريرا عن التمثيل بصفة عامة. ويكمن جوهر اللغة فى تمثيل الطريقة التى توجد بها الأشياء فى الواقع. يكون التمثيل ممكنا من خلال الاتفاق فى الصورة بين ما يمثل أى القضية وما يتم تمثيله أى الواقعة.

إننا نكون لأنفسنا صورا للوقائع (TLP, 2.1).

الصورة نموذج للواقع (TLP, 2.12).

ويجوز الاعتراض بأن القضية ليست صورة للواقعة، لأن الصور العادية، الصور الضوئية والزيتية، تبدو مثل ما تصوره على حين لا تبدو القضية مثل الواقعة. والرد على هذا الاعتراض أن ڤتجنشتين لا يقصد أن تكون القضية صورة عادية للواقعة، وإنما صورة منطقية. ولكى تكون القضية صورة منطقية لواقعة لابد من توافر عدة شروط منها: (صلاح إسماعيل ١٩٩٣ : ٧٩) :

١ - يجب أن تكون للقضية بنية مماثلة لبنية الواقعة.

٢- يجب أن ترتبط عناصر البنية المنطقية للقضية بالطريقة التى ترتبط بها عناصر الواقعة.

٣- يجب أن يناظر كل عنصر من عناصر القضية عنصرا من عناصر الواقعة.

ويرى ڤتجنشتين أن معنى القضية هو الواقعة التى تصورها. والقضايا أو الأفكار الوحيدة ذات المعنى هى التى تكون صورا للواقع. والقضايا التى تصور الواقع هى قضايا العلم الطبيعى. وأى خطاب غير الخطاب الواقعى الذى يقدمه العلم الطبيعى لا يملك معنى ما دام أنه لا يقع داخل عالم الوقائع ولا يصور شيئا. والنتيجة الخطيرة التى تترتب على هذا أن قضايا الفلسفة والمنطق ستكون خالية من المعنى لأنها ليست قضايا واقعية. وبعبارة أخرى، ماذا نفعل بكلام ڤتجنشتين عن الوقائع، وحالات الواقع، والأشياء، والقضايا، والأسماء ؟ ماذا نحن صانعون بمسائل الأخلاق والدين والحياة ؟ كان ڤتجنشتين على وعى بهذه المشكلة. ولذلك نراه يقرر:

ليست الفلسفة علما من العلوم الطبيعية (TLP, 4.111).

تهدف الفلسفة إلى التوضيح المنطقى للأفكار. الفلسفة ليست نظرية وإنما فاعلية. ويتألف العمل الفلسفى بصورة جوهرية من توضيحات (TLP, 4412).

مهمة الفلسفة إذن هى توضيح الفكر واللغة. ولكن السؤال لا يزال مطروحا: هل ينكر ڤتجنشتين أن تكون قضايا الرسالة قضايا فلسفية ؟ وهل أراد بهذه القضايا أن تكون مجرد توضيحات ؟ الجواب لديه:

> تصلح قضاياى باعتبارها توضيحات بالطريقة الآتية: إن أى شخص يفهمنى يدرك فى نهاية الأمر أنها خالية من المعنى، وذلك عندما استعملها - درجات - للصعود إلى ما بعدها (وإذا جاز التعبير قل يجب أن يلقى بالسلم بعيدا بعد أن يكون قد صعد عليه). ويجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، وعندئذ سوف يرى العالم على نحو صحيح (TLP, 6.54).

على أن آراء ڤتجنشتين تركت الفلاسفة والباحثين فى حيرة وذهبوا فى تفسيرها مذاهب شتى، وخاصة عندما يتعلق الأمر بمسائل القيمة. إذا كان العالم فى رأى ڤتجنشتين عبارة عن مجموعة من الوقائع، فلا توجد فى العالم قيمة. ولذلك يقول إن «معنى العالم يجب أن يقع خارج العالم» (TLP, 641). وما دامت المسائل الأخلاقية والجمالية والصوفية

تقع خارج العالم، فلن يكون فى مقدور العلم الطبيعى الاقتراب منها أو معالجتها بطريقة أو بأخرى. ولكن هذه المسائل مهمة فى الحياة الإنسانية. وسوف نواجهها فى صمت، لأن «مالا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، لابد من أن يصمت عنه» (TLP, 7). ولكن هل مسائل القيمة والأخلاق منفصلة عن العالم هكذا ؟ هناك من يخالف ڤتجنشتين فى الرأى ويرى أن هناك حقائق تتعلق بوجود الأشياء وتحدث اختلافا فى أفعالنا وممارستنا اليومية. وعندما يقول ڤتجنشتين «عش سعيدا !» (NB, p. 78) فإن السعادة لا يمكن أن تتحقق إلا بالانسجام مع العالم.

والشيء المحقق أن الرسالة قامت بدور مهم فى تاريخ الفلسفة التحليلية (انظر عزمي إسلام ١٩٧٦ : ٣٤١ وما بعدها)، ذلك بأنها قدمت التحول اللغوى **linguistic turn** فى الفلسفة فى ستة جوانب: الأول أنها تعين حدود التفكير عن طريق تعيين حدود اللغة، أى وضع الحدود بين المعنى واللامعنى. وهذا يضع اللغة فى مركز البحث الفلسفى. الثانى، المهمة الإيجابية للفلسفة هى التحليل المنطقى للأفكار عن طريق التحليل المنطقى اللغوى للقضايا. الثالث، المهمة السلبية للفلسفة هى إثبات عدم شرعية التقارير الميتافيزيقية عن طريق إثبات كيف أن الجمل المتهمة بعدم الشرعية تتجاوز حدود المعنى. الرابع، حاولت الرسالة توضيح الطبيعة الجوهرية للعلامة القضوية عن طريق توضيح الصورة القضوية العامة. الخامس، البحث المنطقى للظواهر عن طريق توضيح صورها المنطقية. السادس، وهو الإنجاز الأعظم للكتاب، كما رأته دائرة ڤيينا، هو توضيح طبيعة الحقيقة المنطقية، أعنى تصويرها بوصفها تحصيلا حاصلا (Hacker, 1996: 37-38 and Hacker 2001: 76). «إن العلامة المميزة للقضايا المنطقية هى أن المرء يستطيع أن يدرك أنها صادقة من الرمز وحده، وهذه الحقيقة تحوى فى ذاتها كل فلسفة المنطق». (TLP 6.113). ومصطلح التحول اللغوى وضعه جوستاف برجمان فى كتابه المنطق والواقع سنة ١٩٦٤ ولكنه صار شعارا يميز الفلسفة التحليلية فى سنة ١٩٦٧ عندما استخدمه ريتشارد رورتى بوصفه عنوانا لكتاب حرره ويحوى مجموعة من المقالات والبحوث فى الفلسفة التحليلية.

٢-٢ نظرية الاستعمال فى المعنى

بعد أن أتم ڤتجنشتين الرسالة ظن أنه قد حل كل مشكلات الفلسفة، وأنه ليس فى حاجة إلى عمل فلسفى آخر، ولذلك انصرف عنها ظاهريا على الأقل لمدة عشر سنوات. وعندما عاد إلى الفلسفة فى كيمبردج سنة ١٩٢٩، بدأ مرحلة جديدة من النشاط الفكرى كتب خلالها بغزارة، وسعى إلى تصحيح ما أدرك أنه أخطاء فى الرسالة، وامتدت هذه الفترة التى تسمى بالمرحلة الانتقالية حتى سنة ١٩٣٦، وهى تجمع عناصر من فلسفته المبكرة إلى جانب عناصر من فلسفته المتأخرة، ولكنها كانت تجد فى تخليها عن بعض أفكاره المبكرة بقدر ما تجاهد فى بسط أفكاره الجديدة. وعلى هذا النحو يقسم الباحثون مراحل تطور ڤتجنشتين إلى ثلاث هى:

١- ڤتجنشتين المبكر (١٩١٤-١٩٣٠).

٢- ڤتجنشتين المتوسط (المرحلة الانتقالية ١٩٣٠-١٩٣٦).

٣- ڤتجنشتين المتأخر (١٩٣٦-١٩٥١).

كتب ڤتجنشتين فى المرحلة الانتقالية بعض المخطوطات مثل ملاحظات فلسفية والنحو الفلسفى وأملى على طلابه نصين من سنة ١٩٣٣ حتى عام ١٩٣٥ هما الكتابان الأزرق والبنى، وسمى كل كتاب منهما هكذا بسبب لون جلدته. وعلى حين يوجد تشابه كبير بين الكتاب الأزرق والقسم الأول من النحو الفلسفى، نجد أن الكتاب البنى يقترب فى مضمونه من بحوث فلسفية، وتستطيع أن تقول إنه يمثل المسودة للبحوث.

والشيء الذى لا شك فيه أن تصور ڤتجنشتين لكيفية عمل اللغة أصابه تغير كبير فى هذه الفترة الانتقالية. كانت الرسالة تؤكد أن اللغة ذات ماهية فريدة قابلة للاكتشاف، ولها منطق تحتى وحيد يمكن تفسيره عن طريق تحليل بنية اللغة والعالم ووصف العلاقة بينهما على النحو الذى عرضناه آنفا. ولكن ڤتجنشتين بدأ فى رفض هذه الفكرة قائلا لا يوجد منطق وحيد للغة بل توجد أنواع كثيرة، وليس للغة ماهية واحدة، وإنما هناك ممارسات لغوية مختلفة ومشروعة ولكل ممارسة منطقها الخاص. وليست اللغة وحدة تملك تحت مظاهرها السطحية المنوعة بنية تحتية واحدة، وإنما اللغة فاعلية تشبه أكثر ما تشبه ممارسة اللعبة، وألعاب اللغة كثيرة ومنوعة، ولا يكمن المعنى فى علاقة التصوير بين القضية والواقعة أو علاقة الإشارة أو التمثيل بين الكلمة والشيء، وإنما معنى الكلمة

هو استعمالها فى اللغة. وعلى هذا النحو يقدم ڤتجنشتين أفكارا جديدة فى معالجته لكيفية عمل اللغة فى طليعتها ألعاب اللغة وتشابه العائلة، وبدلا من نظرية الصورة فى المعنى تأتى نظرية الاستعمال فى المعنى. وبالإضافة إلى ذلك فإن اللغة ليست شيئا كاملا ومستقلا يمكن بحثه بمعزل عن الاعتبارات الأخرى فى الحياة البشرية، وإنما الصواب أن اللغة تدخل فى نسيج الوجود البشرى وتتخذ كثرة مضامينها ومعانيها من خلال استعمالاتنا المختلفة وتعاملاتنا مع غيرنا ومع العالم.

ومن نافلة القول أن اللغة ليست شيئا واحدا متماثلا ولا تؤدى وظيفة واحدة فحسب، وإنما تؤدى وظائف كثيرة ومختلفة. فنحن نستعمل اللغة للتعبير عن المشاعر والانفعالات، والوصف، والتقرير، والإخبار، والإثبات، والإنكار، والتخمين، وطرح الأسئلة وإصدار الأوامر، وقص القصص، والتمثيل والغناء، والشكر والتحية، والتحذير، والتوسل والدعاء، وهلمَّ جرا. وكل ممارسة من هذه الألعاب اللغوية هى جزء من الفاعلية الاجتماعية أو من صورة الحياة form of life. وفى ذلك يقول: «المقصود من مصطلح لعبة اللغة إظهار الحقيقة القائلة إن تكلم اللغة جزء من فاعلية، أو من صورة الحياة» (PI. 23).

والمفهوم الذى كتب له الذيوع الفلسفى من بين مفاهيم ڤتجنشتين المتأخرة هو لعبة اللغة. وعندما قارن ڤتجنشتين اللغة بالألعاب أراد أن يلفت انتباهنا إلى وجود تماثلات منوعة بين اللغة والألعاب. وكان الهدف الأساسى هو إثبات أن اللغة فاعلية محكومة بقواعد. وعلى خلاف نموذج الحساب الذى ظهر فى الرسالة فإن هذا الاستشهاد بالقواعد لا يعتبر اللغة نسقا من القواعد الدقيقة والصارمة وإنما يهدف إلى توضيح مفهوم مختلف عن العلاقة بين القواعد واللغة. واعتقد ڤتجنشتين أن اللغة مثل الألعاب لها قواعد تشكلها. والقواعد التى تحكم عمل الكلمة تحدد معناها. ومعنى الكلمة يتم تعلمه من خلال استعمالها بالطريقة التى يتعلم بها الشطرنج من خلال فهم كيفية تحريك القطع. ويتم التفكير فى القضية على أنها حركة فى لعبة اللغة وتستمد معناها من اللعبة التى هى جزء منها. ومعنى القضية هو دورها فى اللغة (PG, p. 130 and BB p. 42). والنقطة الأخرى لتمثيل اللعبة هو أن اللغة والألعاب ليست فى حاجة إلى امتلاك هدف يكون خارجيا عنها. على سبيل المثال، ليس للعبة الشطرنج هدف يقع خارج ممارسة اللعبة. وبهذا المعنى يمكن أن تكون اللغة

والألعاب فاعليات مستقلة (PG, p. 184 and Z§320).

وألعاب اللغة هى أيضا منهج من المناهج التى اصطنعها ڤتجنشتين للعلاج الفلسفى. ذلك بأنه اعتقد فى البحوث أن ألعاب اللغة يمكن أن توضح لغتنا وتلقى عليها أضواء شارحة عن طريق بيان التماثلات والاختلافات فيما بينها. على سبيل المثال، سبب المشكلات الفلسفية هو استخدام الكلمات فى لعبة لغة وفقا لقواعد لعبة لغة أخرى. ويمكن أن تساعد ألعاب اللغة المبتكرة فى تبديد هذا اللبس لأنها أظهرت أنواع الاستعمال اللغوى الذى يثير هذه الصعوبات (Addis 2006: 71).

وبالإضافة إلى تشبيه ألعاب اللغة يقدم ڤتجنشتين تشبيها آخر هو الأداة. فاللغة فاعلية تعتمد على استعمال الكلمات بوصفها أدوات. ويريد من تشبيه الأداة أن يلفت أنظارنا إلى تنوع استعمال الكلمات مثلما تتنوع وظائف الأدوات. يقول: «تأمل الأدوات الموجودة فى صندوق العدد: توجد مطرقة، وكماشة، ومنشار، ومفك، ومسطرة، ووعاء الغراء، وغراء، ومسامير ومسامير قلاووظ، تجد أن وظائف الكلمات تتنوع مثلما تتنوع وظائف هذه الأشياء» (PI, 11).

والحق أن هناك علاقة وثيقة بين مفاهيم لعبة اللغة والأداة وصورة الحياة وتشابه العائلة واتباع القاعدة والفهم والمعنى والاستعمال. يقول ڤتجنشتين: «تأمل الأحداث التى نسميها الألعاب: الألعاب ذات اللوحة الخشبية وألعاب الكرة والألعاب الأولمبية، ونحو ذلك، ما القاسم المشترك بينها ؟ لا تقل: يجب أن يوجد شيء مشترك أو أنها لن تسمى بالألعاب، ولكن انظر ولاحظ. ولن نشاهد شيئا مشتركا بينها جميعا، وإنما ستشاهد تماثلات وعلاقات تتداخل وتتشابك... ولا أستطيع التفكير فى تعبير يصف هذه التماثلات أفضل من تشابهات العائلة family resemblances لأن التشابهات المنوعة بين أفراد العائلة: البنية، والملامح، ولون العيون، وطريقة المشى، والمزاج، وهلمَّ جرا، تتداخل وتتشابك بالطريقة نفسها. وسوف أقول إن الألعاب تكون عائلة» (PI, 66-7).

ولكى يتضح رأى ڤتجنشتين فى أن المعنى هو الاستعمال يجب أن ندرك رأيه فى العلاقة بين المعنى والفهم ووجهة نظره القائلة إن الفهم ليس حالة أو عملية داخلية، وإنما هو تمكن من تكنيك (أى طريقة عمل) وأن التكنيك يكمن فى اتباع القواعد لاستعمال الكلمات والعبارات. وفى ذلك يقول: «أن تفهم معنى كلمة هو أن تفهم لغة،

وأن تفهم معنى لغة هو أن تتمكن من طريقة عمل (تكنيك) (PI, 199). والفهم ليس عملية داخلية، وإنما هو قدرة عملية، والفهم ليس عملية خاصة وخفية، وإنما هو فاعلية مشتركة بين الناس وعلنية. وإذا كان الفهم يعنى معرفة كيفية عمل الأشياء، فإن فهم اللغة يعنى معرفة كيفية استعمالها.

وإذا شئت أن تلخص العلاقات بين أفكار المعنى والفهم والاستعمال والقواعد، تستطيع أن تقول إن معنى التعبير هو ما نفهمه عندما نفهم هذا التعبير. ويكمن الفهم فى معرفة استعمال التعبير خلال مجموعة منوعة من ألعاب اللغة التى يظهر فيها. ومعرفة استعمال التعبير هى امتلاك لقدرة: قدرة على اتباع قواعد استعماله فى هذه الألعاب اللغوية المختلفة. واتباع القاعدة ليس عملية داخلية ملغزة لفهم شيء ما مثل الحساب الذى يفرض بصورة موضوعية معايير الصحة؛ وإنما هى بالأحرى ممارسة مجسدة فى أعراف المجتمع واتفاقياته، ومن حيث هى كذلك فإنها تكون عامة بصورة أساسية. وتقوم القواعد بالفعل بالإرشاد وتقدم معايير الصحة، ولكنها تقوم بذلك لأنها تتأسس على اتفاق؛ إذ إن اتباع القاعدة اتباعا صحيحا يعنى العمل وفقا للممارسات المؤسسة فى المجتمع. ونحن نكتسب القدرة على استعمال التعبيرات، أى اتباع القواعد لاستعمالها، عن طريق التدريب بوصفنا أعضاء فى هذا المجتمع (Grayling 1988: 83).

وإلى جانب عنايته الفائقة بالمعنى، قدم ڤتجنشتين فى الرسالة نظرية التناظر فى الصدق. وتعد هذه النظرية بمثابة الوجه الآخر لنظرية الصورة فى المعنى. ولكن ڤتجنشتين المتأخر لم يقدم نظرية جديدة فى الصدق ولكنه تمسك بأننا يجب أن نتخلى عن نظرية التناظر، لأن مفهوم الصدق الذى تلزمنا به هذه النظرية يتجاوز ما يمكن أن نصل إلى فهمه من خلال استعمالنا للغة. ونحن نكتسب مفهوم الصدق عن طريق استعمال كلمة «صادق» فى لغتنا، أعنى عن طريق تطبيق صفة الصدق على جمل فعلية. وها هنا قياس مع الخنفساء فى الصندوق: إذا كنا لا نملك طريقة لمعرفة نوع الشيء الذى نسميه خنفساء، فإن كلمة «خنفساء» لا يمكن أن تلعب أى دور فى اللغة. وإذا أردنا أن نكتشف ما يعادل مفهومنا للصدق، فلابد من أن نبحث الدور الذى تؤديه صفة الصدق فى خطابنا. ولابد من أن نبحث الظروف التى نستعمل فيها كلمة «صادق» (Ellenbogen 2003: 56-57).

٣- فلسفة العقل

٣ - ١ تصور ڤتجنشتين لفلسفة العقل

لم يحفل ڤتجنشتين بالمسائل النفسية والعقلية فى فلسفته المبكرة، وإنما غض الطرف عنها بوصفها مسائل تجريبية، واعتبر أنها لا تمثل جزءا من الفلسفة، وإنما تدخل فى صميم العلم. وفى ذلك يقول: «لا يتصل علم النفس بالفلسفة أكثر من اتصال أى علم طبيعى آخر بها. ونظرية المعرفة هى فلسفة علم النفس» (TLP, 4.1121). ونظرية المعرفة فى هذا النص لا تعنى الإبستمولوجيا، إذا كانت الإبستمولوجيا بحثا فى تسويغ الاعتقادات، وإمكانية المعرفة، وإمكانية الدفاع عن النزعة الشكية أو تفنيدها. والصواب أن نظرية المعرفة باصطلاح ڤتجنشتين فى الرسالة تعنى ما يسمى اليوم فلسفة العقل، أى تحليل الجمل التى تقرر الاعتقادات والأحكام والإدراك الحسى ونحو ذلك (Kenny 1984: 1).

ولكن بعد عودة ڤتجنشتين إلى الفلسفة فى سنة ١٩٢٩ ظهرت العناية بالمسائل النفسية وبخاصة الإحساسات ولغة الإحساس. واستغرق ڤتجنشتين فى فلسفة علم النفس فى السنوات الأخيرة من حياته بداية من سنة ١٩٤٦ حتى سنة ١٩٥١. وفي السنتين الأخيرتين انقسمت كتاباته إلى ثلاثة أجزاء يعالج الجزء الأكبر منها مفاهيم اليقين والمعرفة والشك وموضوعات أخرى فى الإبستمولوجيا. ويناقش الجزء الثانى مفاهيم اللون، أما الجزء الثالث فيبحث المفاهيم النفسية ويبحث على وجه الخصوص مشكلة العلاقة بين الداخل والخارج والعلاقة بين الحالات العقلية والسلوك الجسدى. (LWII: p.x).

كيف نستعمل اللغة للكلام عن إحساساتنا وإحساسات الآخرين ؟ خذ تعبير «وجع أسنان» مثلا تجد له استعمالين أحدهما فى صيغة المتكلم «عندى وجع أسنان» والآخر فى صيغة الغائب «إنه يعانى من وجع أسنان». ولكن ما العلاقة بين الاستعمالين ؟ وهل تعبير «وجع أسنان» له المعنى نفسه فى استعمال المتكلم واستعمال الغائب ؟ أم يعنى شيئا مختلفا ؟ وأيا ما يكون الأمر، كيف نفهم معناه على وجه الدقة ؟ يناقش ڤتجنشتين هذه الأسئلة المتعلقة بلغة الإحساس، وبالعلاقة بين آراء صيغة المتكلم والغائب فى

جانب من عمله المبكر عند عودته إلى الفلسفة فى سنة ١٩٢٩. وشغلت هذه الأسئلة مكانة محورية فى كتاباته فى الثلاثينيات وما بعدها.

وانطلاقا من رؤية ڤتجنشتين للفلسفة على أنها بحث فى الأفكار والمفاهيم «إن البحوث الفلسفية هى بحوث مفهومية» (Z sec 458)، فإن فلسفة العقل لديه هى بحث فى المفاهيم العقلية والنفسية. ووصف الإنسان لطريقة استعمال الكلمات العقلية وصفا صحيحا ليس من الأمور البسيطة التى يستطيع أن يفعلها بسهولة، وعندما يفعل ذلك يكون عرضة للخطأ. وإذا أخطأ فى وصفه للكلمات النفسية يقع لا محالة فى خلط فلسفى حول العقل (LWI sec: 548). ويمكن التغلب على هذا الخلط عن طريق الوصف الدقيق والصحيح لاستعمال الكلمات النفسية.

ويمكن إيجاز إسهامات ڤتجنشتين فى فلسفة العقل فى عدة نقاط هى:

١- النظر فى تنوع المفاهيم العقلية وتصنيفها.

٢- بحث الإحساسات ولغة الإحساس.

٣- طبيعة التمثيل العقلى أو القصدية.

٤- رفض التصور الديكارتى للتمييز بين ما هو عقلى وما هو فيزيائى.

٥ - بحث ظاهرة الفهم، والعلاقة بين الفهم والإدراك الحسي.

وتقوض فلسفة العقل عند ڤتجنشتين التقاليد الديكارتية والتجريبية والسلوكية. وبدلا من الكوجيتو الديكارتى - الجوهر الروحى الحامل للخصائص النفسية - يضع ڤتجنشتين الكائن البشرى بوصفه وحدة نفسية فيزيائية. وسر ذلك أن الكائنات البشرية، وليست العقول، هى التى تدرك وتفكر، ولها رغبات وفعل، وشعور بالسعادة والحزن. وفى مقابل التصور الديكارتى والتجريبى لما هو عقلى بوصفه عالما داخليا للخبرة الذاتية المرتبطة ارتباطا ممكنا بالسلوك البدنى، يفكر ڤتجنشتين فيما هو عقلى على أنه الظاهر بصورة جوهرية فى صور السلوك الإنسانى الذى يعطى تعبيرا «لما هو داخلى». وعلى حين فكر الديكارتيون والتجريبيون على السواء فيما هو داخلى بوصفه خاصا ولا تعرفه بحق إلا الذات المستبطنة، أنكر ڤتجنشتين أن الاستبطان ملكة للحس الداخلى أو مصدر لمعرفة الخبرة الخاصة على الإطلاق. ومن جهة أخرى أصر على أن الآخرين يمكن

أن يعرفوا غالبا وبصورة جيدة ما يتعلق بما يكون هكذا بالنسبة لشخص. وعلى حين صور الديكارتيون والسلوكيون السلوك بوصفه حركة جسدية صريحة، أكد ﭬتجنشتين أن السلوك البشرى يكون مغمورا بالمعنى والتفكير والانفعال والإرادة (Hacker 1999: 4-5). وخلاصة القول إن إنجاز ﭬتجنشتين فى فلسفة العقل هو تقديم تقرير حافظ على القصدية intentionality التى أنكرها السلوكيون دون أن يقبل الصورة الديكارتية للوعى التى كان تقرير هوسرل مضمنا فيها» (Kenny 2007: 212-13).

٣ - ٢ حجة اللغة الخاصة

اهتم ﭬتجنشتين ببعض الموضوعات فى علم النفس الفلسفى كما كان يسميه أو فلسفة العقل كما استقر عليه العرف الفلسفى فى أيامنا، ويأتى فى موضع الصدارة منها ما يعرف باسم حجة اللغة الخاصة private language argument. ولم يستعمل ﭬتجنشتين هذا المصطلح ولم يظهر فى أى كتاب من كتبه. ويفهم تعبير حجة اللغة الخاصة بمعنيين أحدهما واسع والآخر ضيق. فأما المعنى الواسع فيشير إلى مجموعة من الحجج والاعتبارات المعقدة الواردة فى كتاب بحوث فلسفية فى الفقرات ٢٤٣-٣١٥ والتى تهتم بالمفاهيم والكلمات العقلية وأسماء الإحساسات والمشاعر وتجلياتها السلوكية، والعلاقة بين الداخل والخارج، ومعرفة الذات ومعرفة الحالات العقلية لدى الآخرين. وأما المعنى الضيق فيدل على حجة واحدة يروم ﭬتجنشتين أن يثبت عن طريقها تهافت وجهة النظر القائلة إن أسماء الإحساسات تكتسب معناها عن طريق الارتباط بموضوع عقلى لا نلاحظه إلا ملاحظة داخلية (صلاح إسماعيل ١٩٩٦: ٥٦-٥٧). والحجة بهذا المعنى الضيق تبين بطلان القول بوجود شيء من قبيل لغة يبتكرها شخص واحد ولا يفهمها سواه، وهذا أيضا رفض للقول إن ما يدور فى العقل البشرى أمر خاص بكل فرد بصورة جوهرية ولا سبيل إلى توصيله إلى الآخرين.

واللغة الخاصة ليست نظاما رمزيا يضعه شخص معين ويستطيع أن يفك رموزه شخص آخر. وليست لغة يتكلمها شخص واحد فقط ويمكن تعليمها للآخرين، وليست لغة يستحيل أن يتعلمها أو يفهمها أى شخص آخر مهما كانت خبرات المتكلم متاحة للمتعلم، وإنما اللغة الخاصة هى اللغة التى تشير كلماتها إلى الإحساسات والحياة

الداخلية المعروفة للمتكلم وحده، والتى تكون مغلقة من حيث المبدأ فى وجه أى شخص آخر (صلاح إسماعيل ١٩٩٦: ٦٣-٦٤).

ويرفض ڤتجنشتين هذا التصور عن اللغة الخاصة بداية من الفقرة ٢٤٣ من البحوث التى يقول فيها:

> هل نستطيع أن نتخيل لغة يمكن أن يدون بها الشخص خبراته الخاصة أو يقدم تعبيرا صوتيا عنها، أى عن مشاعره وحالاته النفسية وهلمّ جرّا، وبالقياس إلى استعماله الخاص ؟ حسنا، ألا نستطيع أن نفعل هكذا فى لغتنا العادية ؟ ولكن ليس هذا هو ما أعنيه، فالكلمات المفردة فى هذه اللغة تشير إلى مالا يمكن أن يعرفه سوى الشخص المتكلم، أى تشير إلى إحساساته الخاصة المباشرة، وبالتالى لا يستطيع شخص آخر أن يفهم هذه اللغة (PI, 243).

إذا كان الرأى الشائع يقول إن أهمية حجة اللغة الخاصة تكمن فى أنها تفند كثيرا من الأسس التى قامت عليها الفلسفة الحديثة فى العقل والمعرفة، سواء فى صورة الثنائية الديكارتية أو المعطيات الحسية عند التجريبية البريطانية، فإن هناك رأيا آخر يرى أن هذه الحجة تعد تفنيدا لڤتجنشتين المبكر أيضا الذى قدم تأييدا للأنا وحدية solipsism. والأنا وحدية هى مذهب «الأنا وحدها هى الموجودة». يقول ڤتجنشتين فى الرسالة: «ما تعنيه الأنا وحدية صحيح تماما، ومع ذلك لا يمكن قوله، وإنما يظهر نفسه. والقول إن العالم هو عالمى يظهر نفسه فى الحقيقة القائلة إن حدود اللغة (اللغة التى أفهمها) تعنى حدود عالمى (TLP 5.62) ويقرر أنتونى كينى صاحب هذا الرأى الأخير أن ڤتجنشتين توصل بالتدريج إلى التفكير فى أن الأنا وحدية انحراف عن الواقع. فالعالم هو عالمى فقط إذا كانت اللغة هى لغتى: اللغة يبدعها ربطى الخاص للكلمات بالعالم. ولكن اللغة ليست لغتى، وإنما لغتنا. وتثبت حجة اللغة الخاصة أن التعريفات الخاصة بشكل محض لا يمكن أن تبدع اللغة. فبيت اللغة ليس العالم الداخلى للقائل بوحدة الأنا وإنما حياة الجماعة البشرية، وحتى كلمة «أنا» لا تملك معنى بوصفها كلمة إلا فى لغتنا المشتركة (Kenny 1998: 341 and Kenny 2006: 141-159).

وتعتمد فكرة اللغة الخاصة على رأيين: يتعلق الأول بطبيعة الخبرة، ويقول إن

مضمون خبرتى يعد موضوعا خاصا داخل الوعى ألاحظه وحدى ولا يلاحظه أى إنسان آخر، وهذا يعنى خصوصية الخبرة. ويتعلق الثانى بطبيعة اللغة وتفسير المعنى، ويقول إن الكلمات تكتسب معناها عن طريق تعريف إشارى صريح، وهذا يعنى صدارة التعريف الإشارى. ويرفض ڤتجنشتين الرأيين معا.

وهناك من يتوسع فى الرأى الثانى ويقسمه إلى رأيين. وبهذه الصورة تلزم إمكانية اللغة الخاصة عن ثلاث مقدمات:

١- الإحساسات حوادث خاصة.

٢- المعنى نتيجة للتداعى الخاص.

٣- المعنى بصورة جوهرية ارتباط بشيء مشار إليه.

وبعبارة أكثر وضوحا، النتيجة القائلة إن اللغة تكون خاصة بالضرورة تقوم على ثلاث مقدمات:

١. الإحساسات حوادث خاصة فى عقل شخص، ومن ثم لا يمكن أن تكون متاحة للآخرين. وبالتالى لا يستطيع المرء أن يعرف أبدا بيقين ما إذا كان شخص آخر لديه إحساس معين.

٢. يستطيع المرء أن يعطى اسما لنوع من حادثة عقلية فى خصوصية عقل المرء، ويستعمل هذا الاسم إلى حد أن تصحيح هذا الاستعمال لا يمكن أن يقيّمه شخص آخر.

٣. لا يوجد لمعنى الكلمة الدالة على إحساس أكثر من تمثيلها لحادثة عقلية. ومعنى التعبير عن إحساس حالى لدى المرء هو ببساطة الإشارة إلى هذه الحادثة الداخلية (Schroeder 2001: 175).

وترتبط خصوصية الخبرة بفلسفة ديكارت والتجريبية البريطانية. وإذا شئت عبارة واحدة توجز لك فلسفة ديكارت، فهاك هذه العبارة: «الإنسان عقل مفكر، والمادة امتداد فى حركة». اعتقد ديكارت أن الإنسان جوهر مفكر، وماهيته هى العقل، وماهية العقل هى الوعى، والعقل جوهر منفصل عن الجسم، وماهية الجسم أنه يشغل حيزا من المكان ويخضع للقوانين الميكانيكية التى تخضع لها الأجسام الأخرى، وأنه ليس واعيا. وعلى

هذا النحو يتكون الإنسان من جوهرين متميزين جسم مادى وعقل لا مادى، وتسمى هذه الثنائية الديكارتية بثنائية الجوهر substance dualism (صلاح إسماعيل ٢٠٠٧: ٢٠). ونظر ديكارت إلى الوعى بوصفه موضوعا للاستبطان introspection أى بوصفه شيئا يمكن أن يراه المرء رؤية داخلية عندما يستبطن ذاته وينظر إلى دخيلة نفسه. وينتهى الاستبطان إلى القول بالخصوصية ما دام أننى لا أستطيع النظر إلى داخل الآخرين، ولا يستطيع الآخرون النظر إلى دخيلة نفسى.

وبعد هذه الخصوصية للخبرة تأتى خصوصية اللغة، ذلك بأننا نسمى إحساساتنا عن طريق إشارة داخلية، فمثلا، إذا كنت أعانى من ألم فى الكلى أشير إلى الداخل وأقول: «هذا ألم فى الكلى». وهذا يوحى بأن المرء يستطيع بناء لغة تعبر عن إحساساته وحياته العقلية الخاصة ولا سبيل إلى أن يفهمها أى شخص آخر.

ولكن ڤتجنشتين يرفض الافتراضات التى تقوم عليها فكرة اللغة الخاصة، ويرى أن فهم اللغة والتمكن منها يستلزم القدرة على استعمال كلماتها وفقا لقواعد معينة. واتباع قواعد استعمال اللغة ممارسة اجتماعية لأنها فاعلية تتدرب عليها بوصفنا أعضاء فى جماعة لغوية. ولا يمكن أن يكون اتباع القاعدة مسألة خاصة، لأنه فى الحالة الخاصة لا توجد طريقة للتمييز بين اتباع القاعدة بالفعل ومجرد الظن بأن المرء يتبعها (PI, 202). ويرى ڤتجنشتين أن تكلم اللغة يعنى الاشتراك فى صورة الحياة، ويعتمد الاشتراك فى صورة الحياة على تدريب الإنسان على الاشتراك فيها، وهذا التدريب يحدث علانية فى المجتمع. وعلى هذا النحو، لا يمكن القول بوجود «خبرة خاصة» و «لغة خاصة» تستعمل للتعبير عنها، وسر ذلك أن استعمال اللغة يتطلب معايير عامة وعلنية.

وتستطيع أن تدرك بوضوح الآن الصلة الوثيقة بين فلسفة اللغة وفلسفة العقل عند ڤتجنشتين من خلال تضافر العناصر العقلية والدلالية فى بنية حجة اللغة الخاصة على النحو التالى:

١ - وجود اللغة يعنى وجود قواعد تحكم استعمالها.

٢- اتباع قواعد استعمال اللغة يفترض مسبقا إمكانية فحص استعمال الكلمات ومراجعته.

٣- الكلمات الدالة على الإحساسات والمشاعر الخاصة لا سبيل إلى فحصها

ومراجعتها بحكم الخصوصية.

إذن، اللغة الخاصة مستحيلة.

إن الذين يميلون إلى قبول الحجة ينظرون إليها على أنها تقدم تفنيدا حاسما لفلسفة ديكارت، والتجريبية الكلاسيكية، ومذهب الظواهر phenomenalism، ونظريات المعطيات الحسية فى الإدراك الحسى. أما الذين يرفضونها فقد حاولوا البرهنة، من جهة، على أنها لا تمثل شيئا أكثر من نظرية تحقق فى المعنى استخدمت للدفاع عن صورة من السلوكية المنطقية، ومن جهة أخرى حاولوا إثبات أنها تسير ضد حدسنا القائم على الحس المشترك والقائل إن المفاهيم النفسية (مثل الرغبة والاعتقاد) تصف حالات داخلية تؤدى دورا سببيا فى تفسير سلوك الفاعل (McGinn 1997: 116).

خلص ڤتجنشتين من مناقشة اللغة الخاصة والخبرة الخاصة إلى نتيجة مفادها أن قواعد استعمال الكلمات النفسية مثل «ألم» هى قواعد عامة تنطبق عند الكلام عن نفسى أو الآخرين. وبالتالى عندما أقول إن شخصا آخر يعانى من ألم، ترانى أعتمد على جانبين أحدهما سلوكه والآخر فهمى لقواعد استعمال كلمة «ألم». على أن خصوم ڤتجنشتين يقولون إنه يقدم لنا بذلك صورة من السلوكية التى ترى أن معنى كلمة «ألم» هو فقط مجموعة من التجليات السلوكية، ولكن ڤتجنشتين يرد بأن هذه التجليات هى «معايير» لاستعمال كلمة «ألم». واتهام ڤتجنشتين بأنه سلوكى كان يعنى أنه ينكر الحياة الداخلية للإنسان ويعتبرها وهما. ولكن ڤتجنشتين يقول إن الحياة الداخلية ليست وهما، وإنما هناك صورة فلسفية معينة عن هذه الحياة الداخلية هى بمثابة «وهم نحوى»: «ألست فى حقيقة الأمر سلوكيا متنكرا ؟ ألا تقول فى الواقع إن أى شيء ما عدا السلوك الإنسانى وهم؟ - إذا كنت أتكلم عن الوهم، فهو وهم نحوى» (PI, 307).

ويتخذ ڤتجنشتين سبيله فى فلسفة العقل بين منحدرين خطرين هما الثنائية والسلوكية؛ إذ يعتقد أن الحالات العقلية لا هى تقبل الانفصال كلية عن تعبيراتها الجسدية كما رأى الثنائيون ولا هى تقبل الرد إلى تعبيراتها الجسدية كما رأى السلوكيون. وحاول إثبات أننا عندما نفكر فى أفكارنا الروحية والخاصة، فإننا نفعل ذلك من خلال اللغة التى تتقيد بتعبيرها العام والجسمى. ولم ينكر إمكانية الأفكار السرية والروحية على خلاف السلوكيين من جهة، ولكنه من جهة أخرى أثبت عدم تماسك القسمة الثنائية الديكارتية

للعقل والجسم (Kenny 1990: 4).

أثر ڤتجنشتين أعظم الأثر فى الفلسفة التحليلية فى الفترة ما بين الثلاثينيات والسبعينيات فى القرن العشرين، وجاء التأثير فى ناحيتين الأولى دائرة ڤيينا والثانية فلسفة اللغة العادية وبخاصة عمل رايل فى مفهوم العقل ورؤية ستراوسون للتحليل ونظرية الاستعمال فى المعنى. ولكن تأثير ڤتجنشتين فى الفلسفة التحليلية تضاءل بعض الشيء فى الربع الأخير من القرن العشرين وذلك بسبب سيطرة التصور الطبيعى أو العلمى الذى قدمه كواين على خلاف اتجاه ڤتجنشتين المقاوم للنزعة العلمية فى الفلسفة، بالإضافة إلى ظهور نظريات مادية فى فلسفة العقل والعلم المعرفى لا تنسجم مع رؤية ڤتجنشتين أيضا.

والشيء المحقق أن ڤتجنشتين لم يكن كغيره من الفلاسفة يكتب فى موضوعات الفكر الفلسفى من أفلاطون حتى رسل كتابة يغلب عليها تأييد القديم أو تفنيده أو تجديده، وإنما كان صاحب تعمق لمسائل فلسفية مختلفة، ولاعجب أن يرجع إليه الفلاسفة المعاصرون رجوع أهل الحديث إلى قتادة، وكان من نتائج هذا التعمق تلك الجدة التى تلمسها فى أفكاره. وفى ذلك يقول: «حيث يمر الآخرون مرور الكرام، ترانى لا أزال واقفا» (CV, p. 66). ألم أقل لك إنه فيلسوف غريب فى كل شيء.

ولا يفوتني أن أشكر صديقي الأستاذ الدكتور خيري دومة أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب – جامعة القاهرة الذي رغب إليّ ترجمة هذا الكتاب عندما كان نائبا لمدير المركز القومي للترجمة.

والله ولي التوفيق

صلاح إسماعيل

المراجع

١- من مؤلفات ڤتجنشتين:

BB: *The Blue and Brown Books*, 2nd edition, Oxford: Blackwell, 1969.

CV: *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell, 1980.

LWI: *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. I*, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell, 1982.

LWII: *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. II*, eds. G.H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell, 1993.

NB: *Notebooks 1914-1916*, 2nd edition eds. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1979.

PG: *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. A. Kenny, Oxford: Blackwell, 1974.

PI: *Philosophical Investigations*, 4th edition eds. P. M. S. Hacker and J. Schulte, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, Oxford: Blackwell, 2009.

هناك ترجمة عربية لطبعة سابقة من الكتاب قام بها المرحوم الأستاذ الدكتور عزمي إسلام، ونشرتها جامعة الكويت سنة ١٩٩٠.

TLP: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. Pears and B. Mc-Guinness, 2nd edition, London: Routledge, 1971.

هناك ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها الدكتور عزمي إسلام، ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨.

WIC: *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Document 1911-1951*, ed. B. McGuinness, Oxford: Blackwell, 2008.

Z: *Zettle*, 2nd edition, eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright,

trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1981.

٢- دراسات فى ڤتجنشتين:

Addis, Mark (2006) *Wittgenstein: A Guide for the Perplexed*, London, New York. Continuum.

Ellenbogen, Sara (2003) *Wittgenstein's Account of Truth*, NY: State University Press.

Engelmen, P. (1967) *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, ed. B. McGuinness, trans. L. Furtmuller, Oxford: Blackwell.

Hacker, P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth – Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Hacker, P. M. S. (1999) *Wittgenstein*, New York: Routledge.

Hacker, P. M. S. (2001) «Ludwig Wittgenstein (1889-1951)» in A.p. Martinch and David Sosa eds.. *A Compassion to Analytic Philosophy*, Malden, Oxford: Blackwell, pp. 68-93.

Grayling. A. C. (1988) *Wittgenstein*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Kenny, Anthony (1984) *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell.

Kenny, Anthony (1990) *Metaphysics of Mind*, Oxford: Clarendon Press.

Kenny, Anthony (1998) *A Brief History of Western Philosophy*, Oxford, Malden: Blackwell.

Kenny, Anthony (2006) *Wittgenstein*, Revised Edition, Malden, Oxford: Blackwell.

Kenny, Anthony (2007) *A New History of Western Philosophy, vol. IV*: Philosophy in The Modern World, Oxford: Clarendon Press.

McGinn, Marie (1997) *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London and New York: Routledge.

Monk, R. (1996) *Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape.

Schroeder, Severin (2001) «Private Language and Private Experience»,

in Hans – Johann Glock ed. *Wittgenstein: A Critical Reader*, Malden, Oxford: Blackwell, pp. 174-198.

Von Wright, G. H. (1955) «Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch», *Philosophical Review*, 64: 527-45.

- د. صلاح إسماعيل (١٩٩٣) التحليل اللغوى عند مدرسة أكسفورد، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- د. صلاح إسماعيل (١٩٩٦) «فلسفة العقل عند ڤتجنشتين» مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ٥٦، عدد ٤، ص ٣٩-٩٩.
- د. صلاح إسماعيل (٢٠٠٧) فلسفة العقل: دراسة فى فلسفة جون سيرل، القاهرة: دار قباء الحديثة.
- د. عزمي إسلام (١٩٧٦) لودڤيج فتجنشتين، القاهرة: دار المعارف.

مقـــــدمة

لودڤيج ڤتجنشتين شخصية فاصلة فى فلسفة القرن العشرين لا شك فى هذا. وهو فى جذرية تساؤله، وفى تصميمه على إعادة تشكيل المشهد الفلسفى، وفى قوة تفكيره ولغته، لا يمكن مقارنته إلا بمارتن هيدجر الذى كان معاصرا دقيقا له ومن أبناء منطقة مجاورة فى أوروبا. ما السبب فى أننا لا يمكن أن نفهم اثنين من أكثر الفلاسفة أصالة فى القرن الأخير جاءت نشأتهما من خلفيات قريبة إلا عندما ندرك أن كل تفلسف عظيم ينشأ من سياق التعرض للخطر (الاجتماعى والسياسى والثقافى). لقد تقاسم أفلاطون وأرسطو مثل هذا السياق، وكذلك فعل ديكارت وهوبز، وكذلك فعل أخيرا اثنان من مفكرى القرن العشرين.

عاش ڤتجنشتين وهيدجر فى عصر مضطرب اضطرابا واضحا بارزا، وفيه بلغت الهيمنة الأوروبية على العالم نهايتها في سلسلة من التقلصات المؤلمة؛ كانت ولادتهما عندما أصبحت أزمة أوروبا الثقافية حادة (أزمة التحديث)، وكانت نشأتهما فى منطقة معرضة بوضوح لتمزقاتها. ومع ذلك تركت هذه التطورات أثرها فى الفيلسوفين بطرائق مختلفة إلى حد ما. وفى كتاب سابق سعيت إلى وصف تفلسف هيدجر فى السياق التاريخى والسياسى لعصره. وهنا أنظر إلى تفكير ڤتجنشتين الفلسفى متطلعا إلى علاقاتنا السياسية. وظروف حياة ڤتجنشتين هى بالتأكيد التى تحظى بالاهتمام الأكبر فى هذا الجانب. انتمى فيلسوفنا إلى أسرة موهوبة وناجحة احتلت مكانة محورية فى الثقافة النمساوية اليهودية فى ڤيينا الإمبراطورية الأخيرة – فى مرحلة الازدهار الأخير والانهيار الأولى. وارتبط عدد كبير من النخبة الثقافية بعلاقات مع أسرة ڤتجنشتين ومع الفيلسوف نفسه (جوهانس برامز، وجوستاف ماخلر، وسيجموند فرويد، وجوستاف كليمت، وأدولف لوس، وكارل كراوس). وعندما اختار ڤتجنشتين الفلسفة موضوعا للدراسة،

توصل إلى معرفة بعض الفلاسفة المبدعين فى العصر، رجال من أمثال جوتلوب فريجه، وبرتراند رسل، وجورج إدوارد مور، وموريتس شليك، ورودلف كارناب. وفى إنجلترا حيث أنفق جانبا كبيرا من حياته البالغة، أصبح من معارف المفكرين الرواد مثل جون ماينرد كينز، وليتون ستراتشى، وآلان تورنج. ومع ذلك تقوم هذه الخلفية المتألقة فى صورة واضحة لإحساس ڤتجنشتين المنذر بخطر ظلمة عصره وشعوره بالاغتراب عن الحضارة الأوروبية والأمريكية. وعلى حين يجسد عمله كل الدوافع التى تلقاها من هذه الحضارة سعى فى الوقت نفسه إلى التغلب عليها فى تفكيره. وأنت تعجب عندما ترى هذا الوارث لتراث غنى من الفلسفة والثقافة الأوروبية الحديثة، ينظر إلى نفسه مع ذلك على أنه إنسان وحيد على مفترق الطرق.

وهدفى الأساسى من هذا الكتاب هو أن أجعل تفكير ڤتجنشتين واضحا للقراء الذين يعرفونه معرفة ضئيلة حتى الآن أو ليس لديهم ألفة به. وأبدأ بتقرير عن حياة ڤتجنشتين من أجل إلقاء الضوء على الظروف التاريخية والسياسية والشخصية التى نشأ فيها عمله الفلسفى. وتسعى الفصول التالية إلى تحديد بعض المفاهيم والأفكار المفتاحية فى عمل ڤتجنشتين. وإذا أخذنا نطاق هذا البحث بعين الاعتبار، فسوف أضطر إلى حذف تفصيلات كثيرة. وأيضا سوف يهمل عرضى تقريبا ما قاله الخبراء عن تفكير ڤتجنشتين. وسوف أسعى إلى تقديم تفكير ڤتجنشتين بكلماتى الخاصة فى غالب الأمر. وسرعان ما يفهم القراء العارفون أن انتقاء الموضوعات والتوكيدات التى اخترتها فى هذا الكتاب خاصة بى تماما. والنصوص الفلسفية، رغم كل شيء، هى أشبه شيء بالصور الملغزة التى أثارت انتباه ڤتجنشتين كثيرا، إذ يمكن رؤيتها دائما بأكثر من طريقة. وسوف أحاول فى الفصل الثامن أن أقيم الدليل على أنه بسبب التغيرات الثقافية والسياسية التى عاش خلالها ڤتجنشتين ومعاصروه، ونتيجة للتغيرات الدرامية غير القليلة فى الطريقة التى نحيا بها الآن، يتعين على مشكلاتنا الأعمق والأكثر إلحاحا أن تهتم بشروط وجودنا البشرى الاجتماعى والسياسى وإمكانية ذلك الوجود. ولذلك ترانى عندما أفحص أفكار ڤتجنشتين ومفاهيمه أهتم اهتماما خاصا بالتساؤل عن كيفية ارتباطها بالسياق التاريخى والسياسى الذى ظهرت فيه وكيف يجوز استخدامها فى فهم هذا السياق. وسوف أحاول فى الفصل الأخير تلخيص هذه الملاحظات بالسؤال كيف يجوز لتفكير ڤتجنشتين أن

يساعدنا على مواجهة المشكلات الخاصة فى وجودنا الاجتماعى والسياسى المعاصر.

وڤتجنشتين معروف جيدا بكتابين من مؤلفاته. الأول هو الكتاب الرائع رسالة منطقية فلسفية الذى يكشف عن نضج مبكر، وهو عمل ألفه بينما كان يؤدى الخدمة العسكرية بوصفه جنديا فى الحرب العالمية الأولى. وهو كتاب يأتى على هيئة قضايا قصيرة ومرقمة تمتد من المناقشات الفنية للمنطق إلى تأملات فى معنى الحياة، ويمثل الكتاب تحديا حتى للقراء المدربين فى الفلسفة. وبعد أن أتم ڤتجنشتين هذا العمل، هجر الملاحقة الفعلية للفلسفة على مدار عشر سنوات تقريبا. وعندما عاد إلى البحث الفلسفى، بدأ بتنقيح افتراضاته المبكرة وتبلور هذا العمل الجديد فى آخر الأمر فى كتابه الثانى بحوث فلسفية الذى ألفه فى الفترة ما بين ١٩٣٦ و ١٩٤٧، ولكنه نشر فى عام ١٩٥١ بعد وفاة ڤتجنشتين. ومنذ ذلك الحين ظهرت مجموعة كبيرة من كتاباته مثل الكتابين الأزرق والبنى فى وقت مبكر من الأربعينيات بالإضافة إلى ملاحظات ڤتجنشتين الفلسفية من الأعوام الأخيرة فى حياته، والمنشورة الآن تحت عنوان فى اليقين. وتمتد المجلدات الأخرى من مذكرات فلسفية مكتوبة خلال الحرب العالمية الأولى إلى ملاحظات فلسفية والنحو الفلسفى و ملاحظات على أسس الرياضيات والقصاصات متضمنة مادة من الثلاثينيات، إلى كتابات شاملة عن فلسفة علم النفس من الأربعينيات.

والشيء الذى لا شك فيه أن تطور الفلسفة فى القرن العشرين دون هذه الكتابات كان سيمضى فى طريق آخر غير الطريق الذى سلكه. فقد أثر ڤتجنشتين، فى المرحلة الأولى، فى جيلين من الفلاسفة. فى العشرينيات كانت له أهمية خاصة بالنسبة لمفكرين مثل برتراند رسل ورامزى فى إنجلترا ولفلاسفة دائرة ڤيينا الذين أصبحت الرسالة بالنسبة لهم دليلا للوضعية المنطقية. وينظر المفسرون العاملون فى هذا الاتجاه إلى ڤتجنشتين فى المقام الأول على أنه منطقى ومنظر حول اللغة، وباعتباره الشخص الذى سعى إلى تبديد المشكلات الفلسفية بطريقة نسقية من خلال هذه البحوث. وبعد الحرب العالمية الثانية ألهم ڤتجنشتين وكتابه بحوث فلسفية جيلا جديدا من الفلاسفة الإنجليز والأمريكيين الذين قاوموا – فى مقابل فلاسفة المجموعة الأولى – التنظير الضخم والصورى، والذين سعوا بدلاً من ذلك التنظير إلى حل المشكلات الفلسفية شيئا فشيئا عن طريق

العناية بالحس المشترك واللغة العادية. واعتمدت الموجة الثالثة من المفكرين منذ عهد قريب جدا على الجدائل الشكية فى تفكير ڤتجنشتين. وعلاوة على ذلك سعى آخرون إلى فهمه على أنه قد انهمك أولا وقبل كل شيء فى أسئلة تتعلق بالعقل البشرى. وذهب آخرون إلى حد تسميته فيلسوفا أخلاقيا فى المقام الأول.

ورغم تأثيره يبقى ڤتجنشتين حضورا غير محسوم فى الفلسفة. فقد أثبتت طريقته فى التفكير والكتابة أنها شخصية أكثر مما ينبغى بحيث تندمج تماما فى الممارسة الأكاديمية للفلسفة. ومع ذلك أبقى ڤتجنشتين نفسه على ازدواجية خاصة ليس لعمله فقط وإنما للفلسفة ككل. ويظهر هذا الموقف نفسه بالفعل فى الرسالة التى يختمها بكلمات تقول إن أى شخص يحاول فهم كتابه سوف ينحى قضاياه جانبا بوصفها لغوا. وتكررت هذه الإيماءة الرافضة فى كتابات ڤتجنشتين المتأخرة عندما صرح بأن هدفه هو تحرير نفسه من الحيرة الفلسفية وليس بناء نظرية من أى نوع.

وكتابات ڤتجنشتين الفلسفية ليست يسيرة القراءة على الإطلاق وتتطلب دراستها كثيرا من الأناة والصبر الجميل. ذلك بأن مؤلفها يقدم لقرائه قليلا من التنازلات. وعلى حين يكتب بنثر بسيط ومشرق على نحو رائع، وقلما يستعمل ألفاظا اصطلاحية، يتعذر عليك متابعة طريقة تفكيره فى غالب الأمر. ونادرا ما يهيئ القارئ لما هو قادم ولا يعطى أبدا مقدمات أو خلاصات. وتتسم كتاباته فى كل موضع تقريبا بافتقارها إلى عناوين وصفية وعناوين الفصول. وهى تتألف بصورة نموذجية من سلاسل من القضايا المرقمة والفقرات التى تفحص مجموعة منوعة من الموضوعات فى شكل منسوج بطريقة معقدة. ومهما يكن من شيء فإن أولئك الذين لديهم استعداد للنهوض بمهمة دراسة هذه النصوص دراسة جادة سوف يكتشفون فيها انشغالا كاملا مجهدا ببعض القضايا الملحة للغاية فى الفلسفة الحديثة. وأنت تجد من بين الموضوعات الكثيرة التى شغلته: العالم وبنيته، واللغة والمعنى، وطبع النفس الإنسانية، ووظيفة القواعد، وطبيعة الضرورة، والصدق الرياضى، وتنوع رؤى العالم، وأسئلة الأخلاق ومعنى الحياة. ومع ذلك يكتب ڤتجنشتين عن هذه المسائل بطريقة التنويم المغناطيسى تقريبا التى تعود إلى القضايا نفسها مرة بعد أخرى فى صيغ جديدة دائما، وعلى هذا النحو يضطر القارئ إلى أن يصبح حساسا بشكل متزايد بتعقد المشكلات المطروحة للبحث.

وسوف أستشهد فى مناقشتى لتفكير ڤتجنشتين بكلماته فى غالب الأمر، وعندما أفعل ذلك يكون هدفى الأساسى هو تقديم دليل يؤيد قراءتى الخاصة لنصوصه. ولكننى آمل أيضا فى أن أمنح القارئ إحساسا بنغمة صوت ڤتجنشتين وجمال نثره. ورغم أن ڤتجنشتين كتب جانبا كبيرا من عمله الفلسفى باللغة الإنجليزية، فإنه كان يكتب دائما تقريبا باللغة الألمانية. ومن الناحية العملية أتيح لكل آثار ڤتجنشتين أن تنشر مترجمة. ورغم كفاية هذه الترجمات لمعظم الأغراض، رأيت من الأفضل أن أنقحها فى مواضع كثيرة أو حتى أضع ترجمتى الخاصة بدلا منها.

واعتمدت فى كتابة هذا الكتاب على مساعدة كثير من الناس. ويستحق روبرت ريد وديفد ستيرن وأندرو نوريز ومايكل هيمرس إكبارا خاصا لقراءتهم جل مخطوطتى أو كلها وكانت ملاحظاتهم مفيدة أعظم الفائدة فى إنهاء عملى. وأنا شاكر ومقر بالجميل أيضا لأولئك الذين شاركوا فى سيمينار أدرته عن ڤتجنشتين فى الجامعة الصينية فى هونج كونج فى ربيع عام ٢٠١٠.

مختصـــرات

نصوص ڤتجنشتين الثلاثة التى تم الاستشهاد بها كثيرا هى:

TLP رسالة منطقية فلسفية

Tractatus Logico-Philosophicus, translated by C.K. Ogden (London: Routledge, 1922).

Tractatus Logico-Philosophicus, translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness (London: Routledge, 1961).

تأتى الإشارات إلى القضايا المرقمة فى النص، اللهم إلا إذا جاءت الإشارة بطريقة أخرى.

BB الكتابان الأزرق والبنى

The Blue and Brown Books (New York: Harper & Row, 1960).

PI بحوث فلسفية

Philosophical Investigations, translated by G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1958).

تأتى الإشارات إلى الأجزاء المرقمة فى النص، اللهم إلا إذا جاءت الإشارة بطريقة أخرى.

نصوص فتجنشتين الأخرى المستشهد بها:

CV الثقافة والقيمة

Culture and Value, edited by G. H. Von Wright,
translated by Peter Winch (Oxford: Blackwell, 1980).

GT

Geheime Tagebucher, 1914-1916, edited by W. Baum. (Vienna: Turia & Kant, 1991).

LC محاضرات وأحاديث فى الجمال وعلم النفس والاعتقاد الدينى

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. edited by Cyrill Barrett (Berkeley: University of California Press, 1972).

LE «محاضرة فى الأخلاق» فى مناسبات فلسفية

"Lecture on Ethics", in *Philosophical Occasions*, edited by James Klagge and Alfred Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993).

NB المذكرات ١٩١٤-١٩١٦

Notebooks, 1914-1916, edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe, second ed. (Chicago: University of Chicago Press. 1979).

OC فى اليقين

On Certainty. edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969).

الإشارات إلى الأجزاء المرقمة

PR ملاحظات فلسفية

Philosophical Remarks, translated by Raymond Hargreaves and Roger White (University of Chicago Press. Chicago 1975).

RC ملاحظات على اللون

Remarks on Colour, edited by G.E.M. Anscombe, translated by Linda McAlister and Margaret Schattle (University of California Press, Berkeley, 1978).

الإشارات إلى الأجزاء المرقمة .

RF «ملاحظات على كتاب الغصن الذهبى» لفرايزر فى مناسبات فلسفية

"Remarks on Frazer's Golden Bough", in *Philosophical Occasions*, edited by James Kladde and Alfred Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993).

RFM ملاحظات على أسس الرياضيات

Remarks on the Foundations of Mathematics, translated by G.E.M. Anscombe, revised edition (MIT Press, Cambridge, MA: 1983).

Z قصاصات

Zettle, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by G.E.M. Anscombe (Berkeley: University of California Press, 1967).

الإشارات إلى الأجزاء المرقمة.

الفصل الأول

المفكر القائم

إن حركة التفكير في تفلسفي يجب أن تكون قابلة للاكتشاف في تاريخ عقلي، ومفاهيمه الأخلاقية، وفي فهم موقفي.

Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen*

منذ فترة قصيرة خلت صحبني صديق في كيمبردج إلى المقبرة العتيقة للقديس جلز حيث دفن لودڤيج ڤتجنشتين. كان المكان مهجورا إلا من بعض الطيور على شجيرات تعوزها الرعاية. وبعد قليل من البحث وجدنا القبر في العشب البرى. ويسجل اللوح الواضح على الأرض اسم ڤتجنشتين وسنوات مولده ووفاته (١٨٨٩-١٩٥١) ولا شيء سوى ذلك. وألقت شجيرة قريبة بأوراقها على الحجر. ونثر شخص ما أزهارا عليه، وزوجين من عملة معدنية، وعقب قلم رصاص على نحو مدهش. وكل ذلك أثر في نفسي حقا. وكل تعقيدات حياة ڤتجنشتين وفكره - كما بدت لي في تلك اللحظة - طويت هنا في بساطة كاملة.

ما عسى أن يكون السبب في أن نسحب الآن الفيلسوف من السلام المجهول الذي سعى إليه في هذه المقبرة في كيمبردج ؟ ومهما يكن من شيء، «فقد عاش عن عمد في غموض يحول دون كل المحاولات التي تجعل منه شخصا مشهورا أو شخصية عامة»[1]. وبالتالي يظهر السؤال لماذا نسهب الآن في حياة ڤتجنشتين إذا كان اهتمامنا هو بالفعل تقديم تفكيره لينصب على مشكلاتنا الملحة ؟ صحيح أن الرجل نفسه وظروف حياته قد أثارت فضول كتاب السير الذاتية والمؤرخين الثقافيين ومؤلفي الأدب. ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن الرجل وحياته إذا شئنا أن نفهم تفكيره ؟ الشيء الذي لا سبيل إلى إنكاره هو أن كل تفكير هو تفكير شخص ما. ولكن كل كلام ينفصل أيضا عن مؤلفه وربما تكون له استعمالات ودلالات لم يقصدها المؤلف أبدا. والنص المكتوب، بصفة

خاصة، قادر على أن يحيا حياة خصبة بصرف النظر عن مؤلفه، وربطه بمؤلفه ربطا وثيقا أكثر مما ينبغى ربما يضعف من حيويته ويقلل من أهميته. ومع ذلك فإن بعض حقائق السيرة الذاتية تثبت أنها نافعة عندما نحاول اكتشاف معانى كتابات ڤتجنشتين.

إنسان على مفترق الطرق

لعل أهم شيء نعرفه عن ڤتجنشتين هو أنه قد عاش حياته على مجموعة من مفترق الطرق، بعضها شخصى وبعضها ثقافى وتاريخى فى طابعه. وهذا، قبل كل شيء، هو الذى جعل عمله أساسيا بالنسبة لنا مادامت مفترق الطرق التى عاش عليها هى أيضا ما نعيش عليه إلى حد بعيد جدا.

وإحدى هذه الطرق عند المفترق هى طريق الثقافة المدنية والدينية. تخلت عائلة ڤتجنشتين عن ماضيها اليهودى وأصبحت مسيحية فى وقت ما عند منتصف القرن التاسع عشر[٢]. واتخذ جده الأكبر الخطوة الأولى لتغيير اسم العائلة من «ماير» الذى يحمل أصداء يهودية إلى الاسم الألمانى والأرستقراطى «ڤتجنشتين». وأصبح جده، الذى انتقل بالأسرة من سكسونيا إلى ڤيينا، بروتستانتيا ومعاديا للسامية أيضا وفقا لما يقوله الناس. وجرى تعميد الفيلسوف بدوره كاثولوكيا ولكنه تربى فى أسرة مدنية. ومع ذلك أصبح مدفوعا خلال الحرب العالمية الأولى برؤية غير متزمتة للمسيحية اكتشفها بمساعدة تولستوى، وشكلت هذه الرؤية تفكيره الأخلاقى منذ ذلك الوقت حتى نهاية حياته. وقال فيما بعد لصديقه درورى: «لست إنسانا تقيا، ولكن لا أستطيع المساعدة فى رؤية كل مشكلة من وجهة نظر دينية»[٣]. ويتركز جانب كبير من هذا الرأى على التقليد المسيحى والتقليد الكاثوليكى على وجه الخصوص. وقال لدرورى وفقا لذلك أيضا: «إن الرمزيات فى المذهب الكاثوليكى عجيبة وراء الكلمات». غير أنه قال من ناحية ثانية على نحو مميز إن «أى محاولة لوضعها فى نسق فلسفى مزعجة»[٤]. وفى المقابل نظر إلى خلفيته اليهودية بازدواجية عميقة. فتراه يكتب فى يومياته فى عام ١٩٣٠[٥] أن «اليهودية إشكالية إلى أبعد الحدود» و «حتى أعظم المفكرين ليس أكثر من مجرد موهوب»[٦]. وعندما قال لصديق فى عام ١٩٤٩ إن «أفكارى عبرية واحد فى المئة»[٧]. كان يعنى على كل حال تضمين وجهة النظر المسيحية فى العبرية بقدر ما تؤكد – فى مقابل وجهة النظر الإغريقية إلى الأشياء – أن الخير والشر لا يمكن التوفيق بينهما فى

النهاية. وإذا أردنا أن نصنفه على الإطلاق، فسوف يكون لزاما علينا القول إن ڤتجنشتين مفكر متدين بالتقليد المسيحى. ولكن ليس من السهل أن نوفق بين هذا الوصف ومضمون عمل ڤتجنشتين الفلسفى الفعلى، حيث لا تكون القضايا الدينية ظاهرة مباشرة أبدا. ولذلك تجاهل معظم المفسرين على نحو مفهوم هذا الجانب من تفكير ڤتجنشتين. ومع ذلك لا يمكن الشك فى أن ڤتجنشتين بحث أسئلة الأخلاق والدين بجدية تامة وأن هذا الموقف عبر عن شك دائم فى الثقافة المدنية الحديثة. وعلى حين قد لا يؤثر هذا فى آراء ڤتجنشتين الخاصة فى اللغة والعقل، فإنه يؤثر بالتأكيد فى السؤال عما يمكن أن يعنيه عمل ڤتجنشتين بالنسبة للتفكير السياسى.

والطريق الثانى عند المفترق بالنسبة لڤتجنشتين والمرتبط بالطريق الأول هو طريق الثقافة العلمية – التكنولوجية والفلسفية. كان والده كارل ڤتجنشتين قد جعل من نفسه رجلا غنيا فى صناعة الحديد والصلب بالنمسا، وتوقع أن يسلك أولاده هذا الطريق. وأظهر لودڤيج، الابن الأصغر، شيئا من الاستعداد والميل الميكانيكى، فأرسله أبوه إلى المدرسة العالية فى لينتز، وبعد أن أكمل الدراسة فى مدرسته العالية، سجل ڤتجنشتين نفسه فى الجامعة التقنية فى برلين وبعد ذلك فى جامعة مانشستر لدراسة الهندسة. ولكن فى مانشستر أظهر افتتانا غير متوقع بأسس الرياضيات الأمر الذى جعله يتحول إلى الفلسفة فى عام ١٩١١. ولم تكن هذه الخطوة مدهشة تماما إذا أخذنا بعين الاعتبار استغراقه المبكر فى ثقافة ڤيينا عند نهاية القرن التاسع عشر[٨]. ونحن نعلم أنه قرأ بالفعل فى وقت مبكر آرثر شوبنهور الذى كان موضع إعجاب واسع النطاق فى ڤيينا أواخر القرن التاسع عشر. وتستطيع بالتأكيد أن تلمس آثار تفكير شوبنهور فى كل موضع من عمل ڤتجنشتين الفلسفى. زد على ذلك أن كتاباته المبكرة تكشف أيضا عن ألفة بشخصيات مثل الفيزيائى رودلف بولتزمان، وفيلسوف العلم إرنست ماخ، وتلميذه فيلسوف اللغة فرتس موثنر، وفيلسوف الجنسانية أوتو فينينجر، والناقد الثقافى وشاعر الهجاء كارل كراوس، والمهندس المعمارى الحديث أدولف لوس.

قام اثنان من المعاصرين لڤتجنشتين، من أصحاب التطور والرؤية المماثلة، هما روبرت موسيل وهرمان بروخ بتصوير ڤيينا فى كتاباتهما على أنها عالم منغمس فى تشاؤم شوبنهور الذى ربط ربطا غريبا الحنين العميق إلى القديم بالتطلع إلى الجديد

والحديث[٩]. والثنائية نفسها واضحة فى عمل ڤتجنشتين، الذى ربط الاهتمام بدراسة اللغة، والرياضيات والعقل المميزة للاتجاهات الجديدة فى التفكير فى ڤيينا بوجهة نظر عن الحياة كئيبة إلى أبعد حد. إن شكوكه حول الثقافة المدنية وحول وعود حضارتنا العلمية والتكنولوجية تتحد فى نهاية الأمر فى تقييم مدمر للوضع الذى نحن فيه هذه الأيام. لقد استطاع أن يلخص لصديقه درورى موقفه وموقفنا بالقول فى عام ١٩٣٦: «العصور المظلمة تقبل مرة أخرى»[١٠].

من ڤيينا إلى كيمبردج

ومع ذلك لا يكفى التفكير فى ڤتجنشتين فى حدود خلفيته فى ڤيينا. لقد ارتبط ارتباطا حميما حقا بإنجلترا وكيمبردج فى النصف الأول من القرن العشرين، ومن ثم نستطيع الكلام هنا عن طريق آخر عند المفترق فى حياة ڤتجنشتين.

عندما كان فى مانشستر دارسا للهندسة، انجذب انتباه ڤتجنشتين إلى كتاب رسل أصول الرياضيات الصادر فى عام ١٩٠٣. ولقد سعى هذا الكتاب إلى استنباط الرياضيات فى جانبها الأكبر تماما من منطق موسع. ووجد ڤتجنشتين نفسه أسيرا بصفة خاصة لتقرير رسل عن المنطق بعد الأرسطى عند الرياضى والمنطقى والفيلسوف الألمانى جوتلوب فريجه. وبناء على ذلك قرر أن يزور فريجه فى يينا غير أن فريجه نصحه بدوره بالذهاب إلى كيمبردج والعمل مع رسل[١١].

كان رسل فى قمة نشاطه الفلسفى فى ذلك الوقت. وكان قد فرغ للتو من معالجته الضخمة للمنطق فى أسس الرياضيات (برنكيبا ماثماتكا الذى ألفه بالاشتراك مع وايتهد). وكان متحمسا ومهيئا نفسه لأشياء جديدة. وأراد أن يستعمل منطقه، بخاصة، لمعالجة بعض المشكلات الأساسية فى الميتافيزيقا والإبستمولوجيا. وحالما استقر ڤتجنشتين فى كيمبردج، سرعان ما أصبح تلميذا لرسل، ومتعاونا معه، وناقدا له فى مواصلة هذا المشروع. وتبعا لذلك استطاع رسل أن يكتب إلى مربيته «ڤتجنشتين حدث عظيم فى حياتى... وهو الرجل الصغير الذى يعقد عليه المرء آمالا»[١٢]. وتأثير رسل واضح فى رسالة ڤتجنشتين حيث يرفع مؤلفها ثناء وتقديرا لكل من «العمل العظيم لفريجه... ومؤلفات صديقى برتراند رسل» (TLP, p.3). ولكن حتى فى هذا العمل، المكتوب فقط بعد سنوات قليلة بعد مناوشته مع رسل، تحول ڤتجنشتين بالفعل تحولا حاسما إلى

ما هو أبعد من أفكار معلمه. وفى أواخر حياته انقلب إعجابه برسل وصار ضعيفا لاود فيه، وذلك عندما اعتبر تفكير رسل فى نغمة حاقدة بعض الشيء «سطحيا وتافها بصورة لا حد لها» (Z. 456). وأصبح رسل بدوره مقتنعا بأن ڤتجنشتين المتأخر قد تخلى عن التفكير الجاد فى الفلسفة(١٣).

وعندما نسترجع أحداث الماضى نستطيع أن نرى الحركة الفلسفية المعروفة الآن باسم «الفلسفة التحليلية» وقد دبت فيها الحياة نتيجة للتفاعل بين فريجه ورسل وڤتجنشتين الصغير. ولما اتحد هؤلاء فى مشروع بناء منطق جديد يمكن أن يحل (أو يحلل) مشكلات فلسفية مهمة، أسهم كل واحد منهم بمجموعة متميزة من الأفكار فى هذه الحركة الفلسفية المتطورة. قدم فريجه إلى المناقشة التحليلية افتراضات كانطية فى جوهرها حول أنواع مختلفة من الصدق والتنظيم الأساسى للمعرفة البشرية. وأضاف رسل إلى هذه المناقشة التحليلية اهتمامات أنطولوجية بطبيعة العالم وبنيته، وأخيرا أسهم ڤتجنشتين بتصور وضعى للعلم والفلسفة، واشتغال كامل باللغة، وحذر من التركيبات النظرية، واشتياق إلى وجود بسيط غير متوسط لهذا المزيج - وهى الأفكار التى نشأت جميعا من خلفيته فى ڤيينا. وعلى هذا النحو تكونت «الفلسفة التحليلية» من مزيج من الأفكار المستمدة من جداول منوعة من التقليد الأوروبى.

ولكن من الناحية التاريخية، تسجل نشأة التقليد التحليلى أولا وقبل كل شيء نقطة تحول بعيدا عن الهيمنة الثقافية للفلسفة الألمانية والأوروبية على التفكير الأنجلو - أمريكى. ويعكس التمييز الشائع بين الفلسفة «الأوروبية»و «التحليلية» حالات من جيشان القرن العشرين الذى أصبحت فيه الحضارة الأنجلو - أمريكية قوية وفعالة جدا على نحو متزايد. ولكن التمييز ليس صارما كما يفهم فى أحوال كثيرة. ولقد سعى ڤتجنشتين فى حياته ومؤلفاته إلى إقامة جسر على هذا الحد الفاصل شيئا فشيئا، وبهذا المعنى أيضا نستطيع أن نسميه إنسانا على مفترق الطرق.

وجهان للرسالة

كان تعاون ڤتجنشتين مع رسل فى الفترة ما بين ١٩١١ و ١٩١٤ حميما وعاصفا وخصبا بشكل ضخم. ومع ذلك أسدلت الحرب العالمية الأولى ستارا على هذه الفترة ووضعت لها نهاية غير متوقعة مادام ڤتجنشتين، العدو الغريب، مضطرًا الآن إلى العودة

إلى النمسا. وهناك رأى أن واجبه يحتم عليه أن يتطوع جنديا فى الجيش. ولكنه ظل فى الوقت نفسه عاقدا العزم على مواصلة عمله الفلسفى. وبعد يومين من التحاقه بفوجه بدأ فى تدوين يومياته الفلسفية التى استمرت خلال الحرب. واستهلها بالسؤال القلق: «ترى هل سأكون قادرا على العمل الآن ؟» (GT, p. 13)[١٤]. ولكن تبين أنه كان قادرا على أن يعمل حتى تحت أشد الظروف إحباطا. وفى ديسمبر سنة ١٩١٤ لاحظ على سبيل المثال «الوعيد الصاخب للكهنة من جميع الجهات - إطلاق المدافع، وحرائق، وهلّم جرّا» وأضاف بإيجاز «كثير من العمل وبنجاح» (GT, pp. 48-49).

وكان من الطبيعى تماما أن تبدأ اليوميات حيث توقفت مناقشاته مع رسل. ولكن كلما مضت الحرب ثقيلة مضجرة، ظهرت فيها موضوعات جديدة تبتعد عن هذا البرنامج الأول. وعلى حين كان الاهتمام بالمنطق يشغل ڤتجنشتين فى الفترة الأولى للحرب، نراه يكتب فجأة فى يونيو سنة ١٩١٦ : «ما الذى أعرفه عن الله والهدف من الحياة ؟» (NB, p. 72). وسرعان ما يكتب بعد ذلك: «الأنا، الأنا هى الأمر الملغز بعمق» (p. 80). وبعد أن صدمته الحرب صدمة عميقة وصار متشائما على نحو متزايد حول حصيلتها، انكب ڤتجنشتين على أسئلة الأخلاق وعلم الجمال، وعلى التمييز بين الضمير الجيد والسيىء، وطبيعة السعادة ومشكلة الانتحار والخطيئة. وكتب إلى صديقه بول إنجلمان فى ذلك الوقت: «تغيرت علاقتى بزملائى تغيرا غريبا. فما كان صوابا تماما عندما التقينا هو الآن خطأ تماما، وأنا فى يأس كامل»[١٥].

والكتاب الذى استخلصه ڤتجنشتين من ملاحظاته فى زمن الحرب، والمشهور برسالة منطقية فلسفية، يعكس المجرى الكامل لتفكيره من تأملاته الأولية فى المنطق إلى تأملاته الأخلاقية والصوفية الأخيرة. ويمكن أن نقرأه فى جانبه الأكبر على أنه محاولة للتوفيق بين الذرية الميتافيزيقية عند رسل والقبلية الإبستمولوجية عند فريجه. وعندما نشر الكتاب استطاع رسل أن يثنى عليه بحق على أنه إسهام مهم فى نظرية المنطق[١٦]. ولكن الكتاب مدفوع بصورة متساوية باعتبارات أخلاقية، وميتافيزيقية، وهى الاعتبارات التى تجاهلها رسل على نطاق واسع، وأثار تجاهلها غضب ڤتجنشتين. وفى شيء من الغضب كتب إلى معمله الأول «يؤسفنى الآن أنك لم تتمسك بالفعل برأيى الأساسى... والنقطة الأساسية هى نظرية عما يمكن قوله فى قضايا - أعنى عن طريق اللغة -

(و– الذى يصل إلى الشيء نفسه – ما يمكن التفكير فيه) وما لا يمكن قوله فى قضايا، ولكن يمكن إظهاره فقط؛ والتى أعتقد أنها المشكلة الرئيسة فى الفلسفة»[١٧]. وفى الرسالة نفسها اشتكى ڤتجنشتين من أن فريجه قد أخفق أيضا فى فهم كتابه. ويسلم على نحو حزين: «من الصعب جدا ألا يفهمك شخص واحد».

وبالفعل أثبتت الرسالة أنها عمل محير. فقد جرت صياغته بأسلوب مضغوط يخلو من الزخرفة إلى أبعد حد، وتم تنظيمه عن طريق نظام رقمى محكم مستعار من برنكيبيا ماثماتكا، وهو كتاب أريد به إثبات أن الفلسفة التقليدية ترتكز على سوء فهم جذرى «لمنطق لغتنا». ويهتم الجانب الأكبر من الكتاب بتوضيح تصور ڤتجنشتين للبنية المنطقية للغة والعالم ولفتت هذه الأجزاء من الكتاب بشكل مفهوم معظم انتباه الفلاسفة داخل التقليد التحليلى. ولكن بالنسبة لڤتجنشتين يأتى الجزء الحاسم من الكتاب فى نتائجه المتعلقة بحدود اللغة، والتى بسطت فقط فى الصفحات الأخيرة من العمل. وحاول إثبات أن كلّ الجمل التى لا تكون صورا لسلاسل من الأشياء أو المركبات المنطقية لهذه الصور هى جمل خالية من المعنى بشكل دقيق. ومن بين هذه القضايا كل قضايا الأخلاق والجمال، وكل القضايا التى تعالج معنى الحياة، بالإضافة إلى كل قضايا المنطق، وكل القضايا الفلسفية بالفعل، وأخيرا كل قضايا الرسالة نفسها. وعلى حين تكون هذه القضايا خالية من المعنى بصورة تامة، فقد سعى ڤتجنشتين إلى بيان أنها نفسها تهدف إلى أن تقول شيئا مهما. ولكن ما تحاول التعبير عنه بالكلمات يمكن إظهاره بالفعل فقط. وأدى هذا الزعم إلى خلط ما. هل يعنى ڤتجنشتين القول بوجود حقائق تتحدى التعبير اللفظى ؟ أم أن هذه الجمل خالية من المعنى تماما بصورة حرفية ؟ على أية حال يستنتج ڤتجنشتين أن أى شخص فهم الرسالة سوف ينبذ هذه القضايا فى آخر الأمر، وسوف يتعين عليه أن يلقى بعيدا بالسلم بعد أن يكون قد صعد عليه. والشخص الذى يبلغ هذا الوضع لن يملك إذا إغواء أكثر ليقول شيئا فلسفيا. وسوف يرى العالم بحق وسوف يدرك بالتالى أن القضايا الوحيدة ذات المعنى على نحو صارم هى قضايا العلم الطبيعى. ولا يستطيع العلم الطبيعى، بطبيعة الحال، أن يقارب أبدا ما يكون مهما بالفعل فى الحياة الإنسانية، أى الجوانب الأخلاقية والصوفية. ولكن هذه المسائل سوف تتم مواجهتها فى صمت. وسر ذلك «أن ما لا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، لابد من أن يصمت عنه» كما صرحت

القضية الأخيرة فى الرسالة».

هذه الآراء الفلسفية وجدت تعبيرها المدهش تماما فى آخر الأمر فى منزل بناه ڤتجنشتين فى ڤيينا فى أواخر العشرينيات بالتعاون مع صديقه بول إنجلمان[١٨]. وكان إنجلمان الذى درس مع أدولف لوس قد التقى بڤتجنشتين خلال الحرب العالمية الأولى وتولى فيما بعد مشروعات معمارية لعائلة ڤتجنشتين. وبالتالى عندما قررت مارجريت الأخت الكبرى لڤتجنشتين بناء منزل جديد لها فى ڤيينا، كلفت إنجلمان بأداء هذه المهمة. أما ڤتجنشتين، الذى كان عاطلا عن العمل فى ذلك الوقت، فقد انكب سريعا على المشروع وأتم البناء بعمل يماثل عمل إنجلمان. ويجتنب المنزل، الذى جرى تصوره على نحو يستلهم روح لوس، كل زينة وكل ما يذكر بالأساليب المعمارية فى الماضى. وبدلا من ذلك لابد من إدراك القيم الجمالية فى صيغ معمارية خالصة. وفى ملاحقة هذا النموذج، كرس ڤتجنشتين نفسه لتصميم التفصيلات البسيطة: الارتفاع الدقيق للأسقف، والأبواب المعدنية والزجاجية، والمصعد المطوق بالزجاج يظهر الميكانيكا الداخلية، ومقابض الأبواب، وفتحات نظام التدفئة تحت الأرض، والمشعات، وحتى الأقدام التى تقف عليها هذه المشعات. والمنزل فى اعتداله بشكل بسيط جدا (حيث توجد مصابيح كهربائية عارية تتدلى من السقوف بدلا من الثريات التقليدية)، هو بلا شك نموذج الحداثة الثقافية[١٩]. ومع ذلك يمثل المنزل أيضا تعبيرا مباشرا عن أفكار الرسالة. وبالفعل اعتبرته إحدى الأخوات الصغيرات لڤتجنشتين بصورة ملائمة «منطقا يدور فى منزل، وليس مسكنا بشريا».

العودة إلى ڤيينا

إذا أخذنا نتائج الرسالة بعين الاعتبار، فمن الواضح أن ڤتجنشتين لن يجد فى طلب عمل أكاديمى فى الفلسفة. وبعد أن أطلق سراحه من المعسكر الإيطالى لأسرى الحرب، فكر لأمد قصير فى الالتحاق بالدير ولكنه قرر سريعا أنه يفتقر إلى الإخلاص الضرورى. وأخيرا اختار أن يجتاز تدريبا ليعمل معلما مدرسيا. وفى عام ١٩٢٠ بدأ التدريس فى مدرسة ابتدائية فى جبال جنوب النمسا[٢٠].

على أن خبرة ڤتجنشتين ذات السنوات الست بصفته معلما مدرسيا أثبتت أنه لم يكن سعيدا تماما. ذلك بأن حالته العقلية المتقلبة، وفكره القاسى، ونفاد صبره لم يجعل منه

معلما مثاليا لأطفال القرية. ومع ذلك فإن هذه الخبرة قدمت مصدرا أساسيا لبصيرة فلسفية نافذة بالنسبة له فى أواخر الحياة. وعلى حين نظرت الرسالة إلى اللغة على وجه الحصر على أنها وسيط للتمثيل، وبوصفها وسيلة لصياغة النظريات العلمية، وبوصفها شيئا لابد من تحليله فى حدود منطقية على نحو خالص، نجد أن ڤتجنشتين المتأخر رغب نفسه قبل كل شيء فى اللغة غير الصورية للحياة اليومية التى لا يمكن تفسير وظائفها الاتصالية المتعددة فى حدود قواعد منطقية دقيقة. وعلى حين نظرت الرسالة إلى اللغة على أنها بنية ثابتة ومحددة، تحدث ڤتجنشتين المتأخر عن اللغة بوصفها نظاما ديناميا وتعدديا، وركز بصفة خاصة على الطرق المنوعة التى يتم بها تعلم اللغة وعلى العملية الكاملة للتزود بالثقافة والتى يكون اكتساب اللغة جزءا منها.

هذا التغير فى المنظور أعاد ڤتجنشتين فى آخر الأمر إلى عمل لفرتس موثنر كان معروفا منذ زمن الرسالة. وبعد ذلك أيد رسل ضد الآراء اللاصورية والشكية عند موثنر. ولكن ڤتجنشتين المتأخر سوف يتفق مع تقرير موثنر الذى مؤداه أن اللغة لا يمكن فهمها على غرار الحساب المنطقى، وأنه لابد من بحثها بدلا من ذلك بوصفها أداة مصممة لإشباع كثرة من الحاجات البشرية. وسوف يتعاطف أيضا مع حذر موثنر نحو التنظير العلمى، ونزعته الشكية نحو علم النفس التجريبى، ووجهة نظره اللاديكارتية فى النفس البشرية، ونزعته الشكية العميقة[٢١].

وبينما كان يتدرب لمهنة التدريس، قرأ أيضا عمل عالم النفس التربوى كارل بوهلر. وعلى الرغم من أنه صرف النظر عن بوهلر فيما بعد بوصفه دجالا، فقد أخذ حذره عن طريقه من قضايا علم النفس الجشطلتى، وهو موضوع يظهر مرارا وتكرارا فى عمل ڤتجنشتين المتأخر. ونعرف أيضا افتتان ڤتجنشتين المستمر بكتاب أوتو فننجر الجنس والشخصية فى هذه السنوات. ومع ذلك لم يتضح الشيء الذى استمده من مزج فننجر للفلسفة الترنسندنتالية والتأملات النظرية الخالصة بالجنس (من حيث نوعه) واللانسوية والمعادية للسامية بصورة مؤذية للذات. وفيما بعد تحدث ڤتجنشتين إلى صديقه درورى عن فننجر بوصفه «عبقريا غير عادى» أدرك أهمية أفكار فرويد قبل أن ينتبه إليها أى شخص آخر[٢٢]. وأصبح فرويد نفسه موضوعا لاهتمام ڤتجنشتين عندما قررت أخته مارجريت أن تخضع للتحليل النفسى. وبرغم أنه ظل شكاكا فى مزاعم فرويد النظرية،

فإنه ظل مهتما بصورة كافية بالكلام عن الممارسة التحليلية فى عمله المتأخر بوصفها علاجية فى طابعها. وفى بعض الأحيان كان يسمى نفسه أيضا «حواريا» لفرويد و«تابعا له» (LC, p. 41).

ومن بين الكتب التى قرأها ڤتجنشتين فى هذه الفترة (وفى الأغلب من اقتراح أخته مارجريت) كتاب أوزفالد شبنجلر تدهور الحضارة الغربية الصادر فى عام ١٩١٨. ولم يكن المراد بهذا الكتاب الرائع والتأملى والساخط أن يقدم فحسب تحليلا للكوارث العسكرية، والاقتصادية والسياسية للحرب التى كانت قد وضعت أوزارها لتوها - كما قد يوحى عنوانه، وإنما كان المراد به عرض «مخطط دراسة بنية تاريخ العالم» كما يقول عنوانه الفرعى. ويتساءل الكتاب: هل هناك بنية نسقية للعمليات التاريخية ؟ وهل هناك منطق تاريخى ؟ وكيف يمكن تحديد بنية الثقافات ؟ وفى مقابل فكرة التاريخ بوصفه عملية خطية وتراكمية، زعم شبنجلر أن الثقافات الفردية تتميز الواحدة منها من الأخرى عن طريق أفكار محددة موحَّدة. وتصور هذه الأفكار كل شيء يدور فى الثقافة، من الممارسة الموسيقية والدينية إلى العلم والرياضيات. وبالإضافة إلى ذلك، صور الثقافات المختلفة لا يقاس عليها ولا تقارن بغيرها. فلا يمكن فهم ثقافة فى حدود ثقافة أخرى. ولا يمكن إدراك الفكرة الموحَّدة لثقافة عن طريق التنظير حولها وإنما يمكن إدراكها من خلال إنجاز تمثيل واضح لها. وسعى شبنجلر إلى تفسير الوضع الحالى للثقافة الأوروبية فى هذه الحدود. والرأى عنده أن كل ثقافة بفكرتها الموِّحدة لها حياتها الخاصة التى تؤدى من البدايات البسيطة خلال عصر من النضج إلى مرحلة أخيرة يسميها شبنجلر «حضارة». ويعبارة شبنجلر «كل ثقافة لها حضارتها الخاصة... والحضارة قدر للثقافة واقع لا محالة»[٢٣]. وعلاوة على ذلك كان على يقين من أن الثقافة الغربية دخلت الآن هذه المرحلة الأخيرة.

وهذه القراءات أتت ثمارها فى العمل الفلسفى الذى مارسه ڤتجنشتين فى الثلاثينيات والأربعينيات. وساعدته، بصفة خاصة، على التغلب على تصوره القديم للغة والمعنى المنطلق من المنطق انطلاقا ضيقا. لقد فكر من قبل فى علم النفس بوصفه مضيعة للوقت، ولكن عمله الأخير سيركز تركيزا واسعا على قضايا من فلسفة علم النفس. وفكر من قبل فى العالم فى حدود بنية منطقية واحدة وموحدة، ولكنه سينتهى بالتفكير

فى الطرق التى يقدم بها العالم نفسه لنا فى الرؤى المختلفة التى نملكها عن العالم والتى لا يقاس عليها بالفعل. وقبل كل شيء سوف تفضى هذه القراءات إلى تصور جديد لعمله بوصفه فيلسوفا.

دائرة ڤيينا

فى الوقت الذى كان فيه ڤتجنشتين مشغولا بالعمل فى منزل أخته، التقت جماعة من الفلاسفة والعلماء لقاء منتظما فى جامعة ڤيينا لوضع رؤية علمية جديدة للعالم. وأطلقوا على أنفسهم فى آخر الأمر اسم جماعة ڤيينا، وفى البيان الذى نشر فى عام ١٩٢٩ ذكروا فريجه ورسل وڤتجنشتين (من بين آخرين) على أنهم رواد حركتهم. وعندما اكتشف أعضاء الدائرة أن مؤلف الرسالة حى يرزق فى ڤيينا، كان من الطبيعى أن يوجهوا إليه الدعوة لحضور اجتماعاتهم. ولكن ڤتجنشتين تجنب الانضمام إليهم وبدلا من ذلك وافق فقط على مقابلة وفد مفوض منهم من اثنين أو ثلاثة لمناقشة الأسئلة المتعلقة بالرسالة.

وفيما بعد قلل من أهمية اتصاله بدائرة ڤيينا، ولكن هذا الاتصال كان له على الأقل ثلاث نتائج مهمة بالنسبة له. لقد رد انتباهه فى المقام الأول إلى الرسالة وإلى الفلسفة. وعلى حين لم يكن مستعدا على الإطلاق للتخلى عن الآراء التى عبر عنها فى هذا الكتاب، فإن مناقشاته مع مورتس شليك وفريدريش ڤايزمان ورودلف كارناب (فى بعض الأحيان) نبهته إلى جوانب الغموض والنقص فيه. وإدراك هذه النقائص أعاد فى نهاية الأمر إلى ذهن ڤتجنشتين الانشغال الفعال بالفلسفة، وسوف يؤدى بعد برهة وجيزة إلى هدم كامل لنسق الرسالة وانبثاق مجموعة جديدة كلية من الأفكار الفلسفية. والتأثير الثانى فى ڤتجنشتين نتيجة اتصالاته بدائرة ڤيينا هو تخليه عن الآراء الطبيعية والتجريبية فى الفلسفة، ولقد جذبه هذا بعيدا عن الاهتمام بالمنطق الصورى الخالص الذى كان سمة مميزة للرسالة. والملاحظات التى سجلها ڤايزمان من محادثاتهم توحى بأن ڤتجنشتين ربما ابتكر بالفعل أحد المبادئ الحاسمة للدائرة وهو المبدأ القائل إن معنى الجملة يتحدد عن طريق منهج التحقق منها. ومع ذلك سوف يحول هذا المبدأ فيما بعد إلى الزعم الشامل للغاية القائل إن معنى الجملة هو استعمالها.

ثالثا، كان اتصال ڤتجنشتين بدائرة ڤيينا مهما لأنه أعاد إشعال اهتمامه بالفلسفة

والرياضيات الذى اتخذ مكانة ثانوية فى الرسالة. وفى أواخر سنة ١٩٢٨ صحبه بعض أعضاء جماعة ڤيينا لحديث لعالم الرياضيات الهولندى براوور الذى خرج منه مصدوما وفقا لجميع التقارير(٢٤). وفى هذه المحاضرة وضع براوور خطة برنامج لتصور بنائى للرياضيات ولا يوجد سبب فى أن يكون ڤتجنشتين قد وافق فى أى وقت على «النزعة الحدسية الجديدة»، لأنه على خلاف براوور لم يرفض أبدا استعمال مبدأ الوسط المستبعد فى الرياضيات. ولكن لابد أن يكون براوور قد اكتشف فيه مع ذلك مزاجا مستجيبا، ربما بسبب هجومه على النزعة الصورية وافتراض الثقة والتعويل على المنطق واللغة، وبسبب إصراره على أن الرياضيات بناء إنسانى. وربما يكون ڤتجنشتين قد اهتم أيضا باستعانة براوور بفلسفة شوبنهور. وعلى أى حال أسهم حديث براوور فى قرار ڤتجنشتين للعودة إلى الفلسفة. وربما يكون هذا الحديث قد جدد اهتمام ڤتجنشتين بفلسفة الرياضيات، لأنه انكب فيما بعد على هذا الموضوع انكبابا شديدا على مدار عقد ونصف.

الرجوع إلى كيمبردج

وفى غضون ذلك حاول أصدقاء ڤتجنشتين السابقون فى كيمبردج إرجاعه إلى إنجلترا. وحصلوا أخيرا بمساعدة جون ماينرد كينز على منحة تجعل هذا الأمر ممكنا. وعندما عاد فى عام ١٩٢٩ عمل بهدف ثابت لمحاولة ربط الأطراف السائبة فى الرسالة إلى حد اعتقاده فى أنه قد حددها الآن. ولكن الأمور انتهت بصورة مختلفة عما كان يتوقعه. حالما بدأ فى إعادة التفكير فى بعض افتراضات الرسالة، وجد نفسه مضطرا إلى تفكيك بنيتها أكثر فأكثر. وفى أقل من بضعة شهور انهار صرح الرسالة المحكم بكامله. وأثبت تحقيق هذا شيئا من التحرر وفتح الباب لأفكار جديدة. ولا توجد فترة أخرى فى حياة ڤتجنشتين تدفقت فيها الأفكار بسهولة هكذا، ولا توجد فترة أخرى فى حياته كتب فيها بمثل هذه الحماسة، وكانت خطوته الحاسمة إلى أبعد حد فى هذه الفترة هى التخلى عن الاعتقاد فى أن الجمل ذات المعنى لابد من أن تملك بنية منطقية دقيقة (وإن كانت خفية)، والاعتقاد المصاحب القائل إن هذه البنية تناظر البنية المنطقية للوقائع المصورة. واستنتج الآن أن هذه الافتراضات قامت على عينة من الميتافيزيقا بالضبط من النوع الذى شرع فى مقاومته. وعلى حين اعتبر ذات مرة، قبل الرسالة، أنه من الممكن تأسيس الميتافيزيقا على المنطق، نراه على يقين الآن من أن الميتافيزيقا تقود الفيلسوف إلى ظلام كامل.

وفى كيمبردج وجد نفسه فجأة يعود إلى المجتمع الأكاديمى. فحصل على دكتوراه عن الرسالة وإن جاءت متأخرة. واستطاع الآن أن يشغل وظيفة تدريسية منتظمة. وعندما حضر مور محاضرات ڤتجنشتين فى الفترة بين عامى ١٩٣٠ و ١٩٣٣، كان متأثرا بقوة الإقناع التى قال بها أى شيء قاله،... والاهتمام البالغ الذى أثاره فى مستمعيه»[٢٥]. وجذبت محاضراته مجموعة صغيرة من الأتباع وإن كانت منتظمة من الدارسين الموهوبين من بينهم نورمان مالكولم وروتش ريز واليزابيث أنسكوم واثنين من علماء الرياضيات هما آلان تورنج وجورج كرسيل. ولقد زودنا تدوينهم للمحاضرات وذكرياتهم فيما بعد بصورة حية لحضور ڤتجنشتين وعمله فى هذه الفترة[٢٦]. وكتب بووسما الذى اتصل بڤتجنشتين اتصالا مباشرا فى فترة الأربعينيات، فيما بعد قائلا:

> ڤتجنشتين هو الأقرب إلى المعلم الملهم الذى قابلته فى أيما وقت مضى. وهو إنسان أشبه بقلعة، يقف عاليا ومستقلا ولا يعتمد على أحد، وإنما يعتمد على نفسه. ولا يخشى إنسانا... ولكن الآخرين يخشون منه... وهم يخشون من حكمه. وبالتالى خشيت ڤتجنشتين، وشعرت نحوه بمسئولية... وكلماته الباقية فى ذهنى أشبه شيء بالدرر... وإنه لشيء مرعب أن تعمل النظرة المحدقة والتساؤل من هذه العيون الثاقبة، وهذه الفطنة ومعرفة الغث والثمين! [٢٧].

وهناك نصان أملاهما ڤتجنشتين على طلابه من عام ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥ ولهما أهمية عظيمة بالنسبة لفهم اتجاه تفكيره بعد الرسالة. وأصبح النصان يعرفان بالكتاب الأزرق والكتاب البنى على التوالى. ويرسم العملان الخطوط الكبرى لقوام التفكير الذى يؤذن بالعمل الأكثر شهرة والمكتمل تماما من كتابات ڤتجنشتين فى سنواته المتأخرة، والمؤلف فيما بين ١٩٣٦ و ١٩٤٧، ألا وهو بحوث فلسفية. ومع ذلك فإنه يمثل فى مجموعة من الجوانب المهمة مرحلة متميزة فى تطور ڤتجنشتين الفلسفى. ونظرا لأن الباحثين فى ڤتجنشتين أصبحوا على وعى متزايد بذلك، فمن الشائع الآن التمييز بين ثلاث مراحل فى تفكير ڤتجنشتين الفلسفى:

ڤتجنشتين المبكر صاحب الرسالة	(١٩١٤ - ١٩٣٠ تقريبا)
ڤتجنشتين المتوسط	(١٩٣٠ - ١٩٣٦)

على أن هذه التقسيمات تعسفية بعض الشيء ولا تعكس حالات الاتصال فى تفكير ڤتجنشتين وسمته الدينامية ككل. إذ يستطيع المرء أن يضع بصورة متساوية حجة على وجود ڤتجنشتين واحد فقط، أو - على العكس - يضع حجة على تمييز مراحل كثيرة فى تفكيره. ومن المعقول تماما، على سبيل المثال، إثبات أن أفكار الرسالة تختلف عن أفكار ڤتجنشتين التى تابعها فى وقت مبكر عن الارتباط برسل. ويجوز تقسيم الفترة المسماة بالمتوسطة بدورها إلى مرحلتين منفصلتين: مرحلة تحطيم نسق الرسالة والاستكشاف المؤقت لآراء جديدة منوعة (١٩٣٠-١٩٣٣) ومرحلة الكتابان الأزرق والبنى ١٩٣٣-١٩٣٥. ويستطيع المرء أيضا أن يضع حجة لإثبات أن عمل ڤتجنشتين بعد عام ١٩٤٨ يسير فى اتجاه جديد على نحو مهم يتجاوز أفكار كتاب بحوث فلسفية. وعلى هذا النحو، وفقا للذوق، يجوز أن نتحدث أيضا عن ست مراحل فى عمله. وعلى العكس ربما نود التوكيد على السمة الدينامية والمرنة فى تفكير ڤتجنشتين كما فعل صديقه ڤايزمان عندما كتب فى عام ١٩٣٤: «إنه يمتلك الموهبة العجيبة لرؤية الأشياء دائما كما لو كان يراها للمرة الأولى... وهو دائما ما يتبع إلهام اللحظة ويهدم ما خطط له من قبل»[٢٨].

رسوم تخطيطية لمناظر طبيعية

لم يكن تفكير ڤتجنشتين دائما فى تغير متواصل هكذا عندما كتب ڤايزمان هذه الكلمات، ومع حلول عام ١٩٣٦ نجد أن قدرا كبيرا من التمرد الذى أحدثه هدم الرسالة قد جرى مجراه واستطاع تفكير ڤتجنشتين أن يستقر فى تدفق ثابت. ولكن جانبا كبيرا قد تغير فى غضون ذلك. وعلى حين سعى من قبل إلى حل المشكلات الفلسفية بمساعدة المنطق الذى ابتكره فريجه ورسل (وعدله بنفسه)، نراه يشرع الآن فى فحص المسائل الفلسفية عن طريق النظر إلى عمل لغة الحياة اليومية. وبهذه الطريقة أصبح بغير قصد منه البادئ لأسلوب جديد فى التفلسف، «فلسفة اللغة العادية» التى ازدهرت فى العالم الناطق بالإنجليزية وبخاصة فى أكسفورد فى الخمسينيات. وبحلول عام ١٩٣٦ توصل ڤتجنشتين أيضا إلى طريقة جديدة فى الكتابة. كانت الطريقة القديمة هى الترتيب العددى بإحكام لقضايا الرسالة. وبدلا من ذلك نراه يؤلف الآن نصه بوصفه سلسلة من

الملاحظات المنظمة بشكل فضفاض والمرقمة على التوالى. وهذه الملاحظات تم تخيرها من المذكرات التى هاجم فيها بعنف على نحو مدقق أفكاره فى صيغ جديدة دائما وأشكال متنوعة. وفى مقابل دوجماطيقية الرسالة تابع صيغة تأملية إلى حد كبير فى الكتابة سعت إلى إنصاف التعقيد الذى أدركه الآن فى المشكلات الفلسفية. وضعفت الثقة المبتسرة فى العمل المبكر بأنه قد حل هذه المشكلات حلا نهائيا وعلى نحو حاسم. وعلى حين أعلنت الرسالة فن التقرير الموجز القاطع، نجد أن الكتابات المتأخرة مليئة بالأسئلة، وصيغ التعجب، والاقتراحات، والملاحظات، والقصص التوضيحية، والاستعارات التخيلية. أما الشيء الخليق بالملاحظة إلى حد بعيد فهو أن ڤتجنشتين كتب الآن بنغمة المحادثة، وطور أفكاره فى صور تبادل الحوار بين متكلمين خياليين. والشرح الخطى فى الرسالة أفسح المجال أمام «الرسوم التخطيطية للمناظر الطبيعية «التى وضعت خلال «رحلات طويلة ومتشابكة» (PI. p.v). وهذه الرسوم التخطيطية – كما كتب فى مقدمة بحوث فلسفية قد أجبرته على «السفر عبر مجال واسع من التفكير المتقاطع فى كل اتجاه... وكنت أحاول دائما الاقتراب مرة أخرى من النقاط نفسها أو النقاط نفسها تقريبا من جهات مختلفة، ووضعت لها رسوما تخطيطية جديدة» (ibid).

والمحصلة الكبرى لهذا العمل الجديد هى بحوث فلسفية التى عمل فيها ڤتجنشتين بمثابرة فى الفترة ما بين ١٩٣٦ و ١٩٤٧. وطوال هذا الوقت فكر ڤتجنشتين فى تصورات منوعة لطبيعة العمل ومضمونه. ويتألف الجزء المبكر من هذا العمل من الفقرات ١ إلى ١٨٨. ويتضمن تقريرا عن وجهة نظره الجديدة فى اللغة، ونقد الرسالة، وتقريرًا عن الطريقة التى رأى بها الفلسفة، ومناقشة القواعد واتباع القاعدة. وعند نقطة ما أراد مواصلة العمل بتأملات فى أفكار الصدق والدليل فى الرياضيات ولكنه وضع بدلا منها أفكارا تتعلق بالوعى والعقل ومفاهيم عن الشعور والتفكير. أما ما يسمى بالجزء الثانى من بحوث فلسفية فيمثل مادة أضافها بعد عام ١٩٤٥. وبرغم أن ڤتجنشتين أحس بأنه مستعد تقريبا لنشر هذه المادة، فإنها لم تبلغ تماما صورتها النهائية على يديه، وبالتالى لم يظهر العمل إلا بعد وفاته.

السنوات الأخيرة

عندما أرسلت الحرب العالمية الثانية نذرها إلى الأرض، أحس ڤتجنشتين مرة أخرى بنداء الواجب لأداء الخدمة العسكرية. وهو الآن متقدم جدا فى السن بالنسبة لهذه الخدمة، ولكنه تطوع للعمل بوابا لمستشفى وعمل بعد ذلك مساعدا فنيا فى مختبر طبى. وأشار الاضطراب الجديد بالفعل إلى نهاية حياته الأكاديمية التى لم يشعر فيها أبدا بشيء من الحرية وكأنه فى بيته. وفى عام ١٩٤٧ ألقى محاضراته الأخيرة فى كيمبردج ثم استقال من منصبه للأستاذية.

ولم تكن هذه السنوات الأخيرة مجرد فترة لدمج الأفكار. فقد أصبح الآن الإدراك الحسى والمعرفة موضوعات جديدة تشغل اهتمامه. وفى بحوث فلسفية لفت الانتباه مرارا وتكرارا إلى حقيقة أن اللغة لابد من تعلمها. وقال إن هذا التعلم هو فى الأساس عملية غرس وتدريب. وفى تعلم اللغة يكون الطفل داخلا فى صورة الحياة. وفى المرحلة الأخيرة من تفكيره تبنى ڤتجنشتين فكرة صورة الحياة بوصفها تحدد المركب الكامل للشروط الطبيعية والثقافية التى تجعل اللغة – وأى فهم للعالم بالفعل – ممكنة. وفى الملاحظات المكتوبة فى الفترة ما بين ١٩٤٩ و ١٩٥١ (والمنشورة الآن تحت عنوان فى اليقين) أصر على أن الاعتقادات الجزئية يجب النظر إليها دائما بوصفها جزءا فى نسق من الاعتقادات التى تشكل معا رؤية للعالم. وكل تأييد أو إنكار للاعتقاد يكون أمرا داخليا لهذا النسق. وبعيدا عن تأييد نسبية لا مبالية، قدمت وجهة نظره بالأحرى صورة من المذهب الطبيعى الذى يفترض أن صورة الحياة، ورؤى العالم، وألعاب اللغة تتقيد فى نهاية المطاف بطبيعة العالم. فالعالم يعلمنا أن ألعابا معينة لا يمكن ممارستها.

وقدمت ملاحظات ڤتجنشتين النهائية دليلا مفعما بالحياة على إبداعه الفلسفى المتواصل، وتوضح أيضا استمرار اهتماماته الفلسفية الأساسية طوال كل التغييرات التى طرأت على تفكيره. وتكشف هذه الملاحظات كيف كان شاكا من حين لآخر حول أى نوع من التنظير الفلسفى وإلى أى مدى فهم عمله الخاص على أنه محاولة لتقويض الحاجة إلى مثل هذا التنظير. وبالفعل كانت الاعتبارات الموجودة فى كتاب فى اليقين موجهة ضد الشكية الفلسفية والتفنيدات الفلسفية للشكية. وضد الفلاسفة الشكاك أصر

ڤتجنشتين على وجود معرفة حقيقية. ولكن هذه المعرفة تتبدد دائما وليست موثوقة بالضرورة، إذ إنها تتألف من أشياء سمعناها وقرأناها، ومما تدربنا عليه، ومن إسهاماتنا الخاصة فى هذا الإرث. ولا نملك بصفة عامة سببا لرفض هذا القوام الموروث من المعرفة، فلا نشك فيها بصفة عامة، وفى الواقع لا نكون أبدا فى وضع يسمح لنا بالشك فى كل شيء فى وقت واحد. ولكن اليقين الذى نملكه عن صدق قناعاتنا هو فقط دالة على عجزنا عن الشك فى كل شيء. وحاول ڤتجنشتين البرهنة على أن الحقيقة القائلة إننا نعتبر بعض اعتقاداتنا يقينية، لا تدل إلا على أن هذه الاعتقدات تؤدى دورا أساسيا ومعياريا فى لعبة لغتنا؛ فهى مجرى النهر الذى يتدفق خلاله التفكير فى لعبة لغتنا. ولكن هذا لا يعنى أنها تعبر عن حقائق فلسفية مطلقة. وكل محاجة فلسفية لابد من أن تنتهى ولكن نهايتها ليست حقيقة واضحة بذاتها، وإنما هى بالأحرى يقين ممارساتنا البشرية الطبيعية.

المفكر المغترب

يتسم تفكير ڤتجنشتين فى غير موضع من كتاباته بموقف متضارب ينطوى حتى على مفارقة إزاء الفلسفة. وسر ذلك أنه فكر، من جهة، فى نزعة شكية عميقة فيما يتعلق بالفلسفة – ومن ثم تظهر حالات رفضه السريعة والقاسية غالبا لمزاعم الفلسفة التقليدية – ولكنه يلطف هذا الموقف بتقدير حقيقى لعمق المشكلات الفلسفية. على سبيل المثال نراه يؤكد فى الرسالة أن الفلسفة كلها مليئة بصور أساسية من الخلط، وأن «معظم القضايا والأسئلة التى توجد فى كتابات فلسفية ليست كاذبة وإنما خالية من المعنى» (TLP, 3.324 and 4.003). ولكنه عدل هذا النقد فى نهاية الأمر بتقديره للصدق المتضمن فى هذه الصور من الخلط والأخطاء. وكتب فيما بعد: «لا يستطيع المرء بمعنى معين أن يأخذ حذرا شديدا فى معالجة الأخطاء الفلسفية» ذلك بأنها «تنطوى على صدق كثير جدا» (Z, 460) والنتيجة المترتبة على هذا أنه لم يكن ناقدا للفلسفة التقليدية فحسب، وإنما أيضا لأولئك الذين يعجزون فى رأيه عن تقدير عمق المشكلات الفلسفية. ويفضى هذا الاعتقاد المزدوج إلى موقف متضارب تضاربا غريبا إزاء الفلسفة – التضارب الذى ربما يتم القبض عليه على أفضل وجه فى العبارة التالية: «كيف يحدث أن تكون الفلسفة بنية معقدة هكذا ؟ ينبغى بالتأكيد أن تكون بسيطة تماما، إذا كانت هى الشيء النهائى،

المستقل عن كل خبرة، والذى تزعمه أنت - تحل الفلسفة العقد فى تفكيرنا، ومن ثم فإن نتيجتها لابد من أن تكون بسيطة، ولكن التفلسف يتعين أن يكون معقدا مثل العقد التى يحلها» (Z, 452).

وعلى الرغم من أن ڤتجنشتين صرف النظر عن الفلسفة التقليدية، فإنه فعل ذلك دائما لأسباب فلسفية. ومهما يكن من أمر فقد كان على يقين من أن شيئا مهما يمكن إنقاذه من المشروع التقليدى فى الفلسفة. وتحدث فى الكتاب الأزرق عن عمله الخاص تبعا لذلك بوصفه وريثا «واحدا من ورثة الموضوع الذى يسمى فلسفة عادة» (BB, p. 28). ويوحى الوصف بأن الفلسفة التقليدية ميتة الآن، ولكنه فى الوقت نفسه يوحى أيضا بأنها تركت إرثا يتعين التخلص منه، زد على ذلك أنه يوحى بأن هناك مجموعة من الورثة للإرث الفلسفى وأن عمل ڤتجنشتين لابد من التفكير فيه بوصفه وريثا منهم (مجرد وريث واحد فقط).

وربما يذكرنا موقف ڤتجنشتين الحذر من الفلسفة بتحذير شوبنهور غير المشهور من «فلسفة الجامعة». والرأى عند شوبنهور أن الفلسفة الحقة ملتزمة فى النهاية بتجاوز كل تنظير ميتافيزيقى وتوجد نقطة صدقها النهائية فى التسليم الصوفى والصمت. ما يرفضه ڤتجنشتين فى الفلسفة التقليدية هو، قبل كل شيء، دافعها إلى بناء نظرية، والذى يكمن خلف كل الأنساق العظيمة فى الفلسفة. وعن نقده للمذاهب الفلسفية يكتب: «من أين يستمد بحثنا أهميته، مادام يهدم، فيما يبدو فقط، كل شيء شائق، أعنى كل ما هو عظيم ومهم ؟ شأنه فى ذلك شأن كل المبانى، لا تخلف وراءها إلا قطع الحجارة والركام)». ويرد على هذا الاعتراض بقوله: «إن ما نهدمه ليس إلا منازل من ورق وننظف أرضية اللغة التى تقوم عليها» (PI, 118). وكبديل للهدف التقليدى للفلسفة لبناء نسق نظرى عظيم، اقترح فكرة عن الفلسفة بوصفها نقدا ثقافيا. وبالفعل أصر فى الرسالة على أن الفلسفة ليست قواما لمذهب وإنما فاعلية» (TLP, 4.112) وأضاف إلى هذا فى بحوث فلسفية أنه «من الصحيح القول إن اعتباراتنا لا يمكن أن تكون علمية... ولا يجوز أن نقدم أى نوع من النظرية» (PI, 109).

وكان ڤتجنشتين مقتنعا بأن الدافع إلى بناء النظرية فى الفلسفة قد جرى تثبيته عند الأعماق فى حضارتنا. فنراه يكتب فى عام ١٩٣٠: «توصف حضارتنا بكلمة «تقدم»...

وهى تبنى بصورة نموذجية. وهى مشغولة ببناء بنية معقدة للغاية وحتى الوضوح لا يبحث عنه إلا بوصفه وسيلة لهذه الغاية، ولا يقصد بوصفه غاية فى ذاته. والرأى عندى على العكس من ذلك أن الوضوح والسهولة ذات قيمة فى ذاتها» (CV, p. 7). وفى المقابل أصر على أن روح الاتجاه الكبير فى الحضارة الأوروبية والأمريكية «غريبة على روحه وغير منسجمة معها» وأنه لا يجد نحوها شيئًا من التعاطف وحتى لا يفهم أهدافها فهما كاملا «إن كانت لها أهداف» (CV, p. 6). وهذه الاعتراضات جعلت صدور نقاد ڤتجنشتين تضيق مما يقول. وسر ذلك أن ڤتجنشتين يفترض فيها فيما يبدو فصلا حادا بين الفلسفة والعلم. وبالتالى يرفض أى تصور للفلسفة سوف يضعها فى مشروع شبه علمى، وتبعا لذلك يكتب فى الكتاب الأزرق: «يرى الفلاسفة دائما منهج العلم ماثلا أمام عيونهم، ولا يجدون سبيلا إلى مقاومة الإغراء بطرح الأسئلة والإجابة عنها بالطريقة التى يمارسها العلم. وهذه النزعة هى المصدر الحقيقى للميتافيزيقا وتؤدى بالفيلسوف إلى ظلام كامل» (BB, p. 18). ومن الواضح أيضا أنه يشعر بصفة عامة بنفور من العلم، أو يشعر على الأقل بالبعد عنه. وفى ذلك نراه يكتب: «أنا لا أسعى إلى الهدف الذى يسعى إليه العلماء، وطريقتى فى التفكير مختلفة عن طريقتهم» (CV, p. 7) و «لا نستطيع الحديث فى العلم عن مشكلة عظيمة وجوهرية» (CV, p. 10). ويقول أخيرا، «ربما أجد الأسئلة العلمية شائقة، ولكنها لا تستحوذ علىّ بالفعل أبدا» (CV, p. 79). وسوف تبدو هذه الملاحظات بصورة طبيعية لأولئك الذين تشبعوا بقيم العلم ملاحظات عدوانية إن لم تكن ظلامية.

إذا لم يكن هدف ڤتجنشتين هو صياغة أية نظرية فلسفية، فما الذى ينظر إليه بوصفه حصيلة مشروعاته ؟ هذا هو ما يصفه بصور منوعة بوصفه إظهار مالا يمكن التعبير عنه بوضوح فى اللغة أو على أنه وصف الجوانب الواضحة فى ممارساتنا. وفى كل حالة منهما يتمسك بأن «عمل الفيلسوف يتوقف على جمع رسائل تذكيرية من أجل غرض معين» (PI, 128). ويوصف هذا الغرض أحيانا على أنه علاجى فى طابعه وتفهم طرق العلاج من جانبه بوصفها كثيرة ومنوعة. «لا يوجد شيء من قبيل المنهج الفلسفى الواحد، وإنما هناك مناهج، مثل طرق العلاج المختلفة» (PI, 113). والهدف النهائى من هذه الطرق العلاجية هو أن يحدث اختفاء لمشكلة الحياة. «نحن نشعر بأنه حتى عندما تتم

الإجابة عن جميع الأسئلة العلمية الممكنة تظل مشكلة الحياة دون أن تمس تماما... ونرى أن حل مشكلة الحياة فى زوال المشكلة» (TLP, 6.521- 6.522). وفى موضع آخر يصف الفلسفة على أنها «معركة ضد افتتان عقولنا باللغة»، ويصرح بأن «الاكتشاف الحقيقى» هو «الذى يمنح الفلسفة سلاما» (PI, 109, 133).

مكانة ﭬتجنشتين

وعلى الرغم من أن تأثير ﭬتجنشتين فى تفكير القرن العشرين لا سبيل إلى الشك فيه، فإن مكانته داخل الفلسفة الأكاديمية كانت وسوف تظل دائما غير أكيدة. ومقاومته للتنظير الفلسفى النسقى، وأسلوبه الفريد فى الكتابة فى الرسالة وفى كتاباته المتأخرة، وما ذهب إليه من آراء معادية للفلسفة عبر عنها مرارا وتكرارا، وتشاؤمه الثقافى العميق، ونغمته الذاتية العالية عن تفكيره، كل ذلك جعل من الصعب تكييفه فى إطار الفلسفة الأكاديمية. والقول إن الأحكام المتعلقة بڤتجنشتين لابد من أن تختلف اختلافا كبيرا ليس مدهشا بالتأكيد بالنسبة لمفكر تأتى آراؤه فريدة دائما وخاصة ومميزة بصورة جذرية أحيانا. ويجوز لنا أن نقارنه فى هذا الجانب بنيتشه، وسر ذلك أن كلا من الرجلين وجد من يهلل له باعتباره نقطة بداية جديدة فى الفلسفة. وتم رفض كل واحد منهما بوصفه ليس فيلسوفا بالفعل على الإطلاق. وبالإضافة إلى أولئك الذين يتحدثون عن ﭬتجنشتين على أنه «فيلسوف عبقرى» أو أن كتاباته تدخل المرء فى «عالم جديد»[٢٩]. نستطيع أن نجد بسهولة الآخرين الذين يؤكدون بجدية متساوية أن أهميته بالنسبة للفلسفة مبالغ فيها كأشد ما تكون المبالغة.

وليس من اليسير تصنيف ﭬتجنشتين حتى بوصفه مفكرا فلسفيا على نحو دقيق. ذلك بأننا نستطيع قراءة الرسالة ببساطة على أنها إسهام فى النظرية المنطقية بالطريقة التى أسهم بها رسل وأجيال من الفلاسفة التحليليين. ولكن لا نستطيع أن نفعل هكذا إلا على حساب تجاهل إصرار ﭬتجنشتين على الغرض الأخلاقى الواسع لعمله. ونستطيع أن نقرأ بصورة مماثلة «بحوث فلسفية» مباشرة بوصفه إسهاما فى الدراسة النظرية للغة ولكن فقط على حساب تجاهل وصف ﭬتجنشتين لعمله على أنه علاجى فى مقصوده. وهناك أشياء كثيرة تقال لاستنتاج أن ﭬتجنشتين كان مدفوعا بعمق باعتبارات أخلاقية

ودينية. ولكن التركيز الكلى على هذا الجانب من تفكيره له مشكلاته. إنه يجعله يبدو كما لو كانت أجزاء كبيرة من الرسالة و بحوث فلسفية غير جوهرية بطريقة أو بأخرى لتفكيره. أما الاتجاه الثالث فى قراءة ڤتجنشتين فيشدد على حذره من الفلسفة. هل يجوز أن يكون ڤتجنشتين شاكا بعد كل هذا ؟ يصطدم هذا التقرير أيضا بصعوبات. لماذا يستكشف أسئلة عن الصدق والمعنى، وأسئلة عن المنطق واللغة بتفصيل كبير، إذا كان يريد فقط فى النهاية رفض هذه الاستكشافات بوصفها خالية من المعنى ؟

ولقد حاولت مجموعة رابعة من المفسرين أيضا البرهنة على أنه من الأفضل تجاهل ملاحظات ڤتجنشتين المبرمجة حول الفلسفة (سواء كانت أخلاقية أو علاجية أو شكية فى طبيعتها) والتركيز بدلا من ذلك على معالجته لمشكلات فلسفية عينية. وأكد بعض هؤلاء المفسرين حتى أنه من الممكن بعدئذ اكتشاف نسق من الفلسفة متماسك ومهم فى كتاباته. ومع ذلك لا يمكن بلوغ هذه النتيجة إلا بعد ممارسة تحريف حقيقى لنصوص ڤتجنشتين. والشيء الذى يظل صحيحا أن ڤتجنشتين عالج مجالا واسعا بصورة ممتازة من المسائل الفلسفية وشبه الفلسفية وأنه قد نجح فى الحديث عنها بعذوبة نادرة، وبلغة دقيقة وأنيقة، وبمساعدة صور بلاغية واستعارات فى غالب الأمر. وقد أوحى هذا إلى مجموعة خامسة أيضا من القراء بأن الشيء الذى له أعظم أهمية فى عمل ڤتجنشتين هى الطريقة التى تعامل بها مع الأسئلة الفلسفية. وفى هذه الوجهة من النظر، يعلمنا ڤتجنشتين قبل كل شيء بعض الدروس المنهجية القيمة.

إن تأثير ڤتجنشتين فى فلسفة القرن العشرين لا ينشأ من عمله المكتوب فحسب، أو من مزاعمه الخاصة التى وضعها فيما يبدو. وإنما هناك شيء له قيمة مساوية وهو ممارسته للفلسفة وتعليمه لهذه الممارسة. وأنتجت هذه الممارسة وذاك التعليم فى المرحلة الأولى جيلا من الأتباع والدارسين الذين حافظوا على عمله ونقلوه وفسروه. ونقلوا لنا أيضا كيف شرع فى ممارسة الفلسفة. وفى ذكرياتهم وممارستهم الخاصة للفلسفة أوصلوا إلينا شيئا من الحدة والجدية الخلقية التى كان ڤتجنشتين يتابع بها الفلسفة. كان يزعج المشكلات الفلسفية التى يعنى بها ويهجم عليها فى غير تسرع ومع ذلك كان قاسيا ويطاردها فى كهوفها وزواياها الخفية تماما. لا يوجد منعطف فى السؤال يعتبره صغيرا جدا، ولا يوجد ممر لا أهمية لملاحقته. وفى ذلك يقول: «حيث يمر الآخرون مرور

الكرام، ترانى لا أزال واقفا» (CV, p. 66). وفى اهتمامه العميق بالكلمات الحقيقيه التى ندير عليها مآزقنا الفلسفية، لم يفقد رؤية المسائل الكبرى التى تكمن خلفها. وفى كتاباته نراه يقترح ويتساءل ويحذر، ويطلب تجارب فى الفكر والفعل والتخيل. ويطلب من قرائه انهماكا مستمرا وفعالا فى التفكير. ولعله فى هذه السمات يوحى إلينا بأهميته الحقيقية بوصفه مفكرًا. ولسنا فى حاجة إلى الاتفاق مع النتائج التى توصل إليها، ولسنا فى حاجة إلى الانشغال بالأسئلة الجزئية التى عنى بها، ولكنه يستطيع مع ذلك أن يقدم نموذجا لما نقصده بالفيلسوف.

ظل ڤتجنشتين على نشاطه الفلسفى حتى نهاية حياته. وليس أدل على إخلاصه للطريق الذى اختاره لنفسه (أو الذى وجد نفسه فيه) من أنه قد استمر فى التفكير حتى عندما أحس بأنه لا يأخذه إلى مكان. فتراه فى الشهر الأخير من حياته يكتب ساخرا من نفسه: «أنا أمارس الفلسفة الآن مثل امرأة عجوز تضيع شيئا وتضطر إلى البحث عنه من جديد: نظارتها حينا ومفاتيحها حينا» (OC, 532). ولكن هذا لم يمنعه من مواصلة التفكير. والمادة الأخيرة فى مذكراته الفلسفية تحمل تاريخا لأيام فقط قبل وفاته بسرطان البروستاتا فى ٢٩ أبريل عام ١٩٥١. وما دام أنه أراد دائما أن يحيا إلى النهاية حياة المفكر، فقد استطاع بصدق أن يخبر أصدقاءه وهو فى ساعات الاحتضار الأخيرة أنه رغم كل معاناته وتعاسته، قد عاش مع ذلك «حياة رائعة»[٣٠].

الهوامش

(1) Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford University Press, 1958, p. 59.

من الأمور التى تتسم بالمفارقة أن «السيرة» التى كتبها مالكولم فعلت شيئا كثيرا لجذب ڤتجنشتين بعيدا عن عدم الشهرة.

(٢) هناك وصف لخلفية عائلة ڤتجنشتين فى:

Brian McGuinness, *Wittgenstein: A Life. vol. 1. Young Ludwig 1889-1921*, Berkeley: University of California Press, 1988.

ويوجد الآن مجموعة من الدراسات الخاصة بالسيرة الذاتية لڤتجنشتين أكثرها تفصيلا هى دراسة مونك الممتعة للغاية:

Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York: The Free Press, 1990.

(3) M. O'C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", in Rush Rhees, ed., *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981, p. 94.

(4) Drury, "Conversations with Wittgenstein", p. 117.

(5) Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen, Tagebucher 1930-1932 / 1936-1937*, edited by Ils Somavila, Innsbruck: Haymon 1997, Part 1, p. 68.

(6) Wittgenstein, CV, p. 18.

(7) Wittgenstein, CV, p. 175,

(٨) لعل أفضل تصوير لهذه البيئة (بيئة ڤيينا الثقافية عند نهاية القرن التاسع عشر) نجده فى:

Carl E. Schorske's *Fin-de-Siecle Vienna: Politics and Culture*, New York: Alfred A. Knopf, 1980.

أما الكتاب المقروء على نطاق واسع:

Alan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1973.

فهو قصصى إلى حد بعيد، وأقل ثقة، وسطحى إلى حد كبير فى تحليلاته.

(٩) تجد عناية خاصة بهذه العلاقة فى:

Musil, *The Man Without Qualities*, translated by Sophie Wilkins, New York: Alfred A. Knopf, 1994, and Broch, Hofmannsthal und seine Zeit, Munich: Piper, 1964.

(10) Drury, "Conversations with Wittgenstein", p. 152.

(11) Ronald W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, New York: Alfred A. Knopf, 1976.

ويقدم الفصلان ٧ و ٨ وصفا مفعما بالحياة للقاء الذى جرى بينهما.

(12) Quoted from Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 41.

(13) Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, London: Allen and Unwin, 1959, pp. 216-217.

(١٤) من المفيد قراءة Wittgenstein's *Geheime Tagebucher*

مع *Notebooks, 1914-1916*.

(15) Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Oxford: Blackwell. 1967, p. 25.

(١٦) وصف بعض المفسرين حديثا أيضا العمل (الرسالة) دون تعديل إضافى على أنه «عمل فى المنطق الفلسفى» انظر:

H.O. Mounce, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 1.

(17) Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, edited by G.H.V. Wright, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974, p. 71.

(18) Paul Wijdeveld, *Ludwig Wittgenstein*, Architect, Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

(١٩) ناقش Peter Galison التقاء الأفكار الفلسفية لڤتجنشتين ودائرة ڤيينا والمفاهيم الأسلوبية لـ Bauhaus فى مقاله:

"Aufbau / Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism", in *Critical Inquiry*, 16, 1990, pp. 709-752.

(٢٠) لم يستكشف مغزى هذا الحدث فى حياة ڤتجنشتين بالنسبة إلى تفلسفه اللاحق استكشافا كافيا حتى الآن. والبداية المهمة تجدها فى:

Konrad Wunsche, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

(٢١) لمناقشة أهمية موثنر بالنسبة لڤتجنشتين انظر:

Hans Sluga, "Wittgenstein and Pyrrhonism," in *Pyrrhonian Skepticism*, edited by Walter Sinnott – Arnstrong, Oxford: Oxford University Press, 2004.

(22) Drury, "Conversations with Wittgenstein," p. 106.

(23) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, translated by C.F. Atkinson, New York, 1926, p. 31.

(24) L.E.J. Brouwer, "Mathematik, Wissenschaft und Sprache," Monatshefte fur Mathematik, 36, 1929, pp. 153-164.

(25) G.E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33," in *Philosophical Occasions, 1912-1951*, edited by James Klagge and Alfred Nordmann, Indianopolis: Hackett, 1993, pp. 50-51.

(26) Ludwig Wittgenstein, *Lectures, Cambridge 1930-1932*, edited by Desmond Lee, Chicago: University of Chicago Press, 1980; *Lectures*, Cambridge 1932-1935, edited by Alice Ambrose, Chicago: University of Chicago Press, 1979; *Lectures on the Foundations of Mathematics*, edited by Cora Diamond, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976.

(27) O. K. Bouwsma, *Wittgenstein. Conversations, 1949-1951*, Indianapolis: Hackett, 1986, pp. xv-xvi.

(28) Cited from *Wittgenstein and the Vienna Circle*, recorded by Friedrich Waismann, edited by Brian McGuinness, translated by Joachim Schulte, Oxford: Blackwell, 1979, editor's preface, p. 26.

(29) Peter Strawson, "Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", in G. Pitcher, ed. *Wittgenstein*, London: Macmillan,

1968, p. 22; David Pears, *The False Prison*, Oxford: Clarendon Press, 1987, vol. 1, p. 3.

(30) N. Malcolm , *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1984, p.81.

قراءة إضافية

- Malcolm , Norman. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford university press, 1958.

- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius.* New York: The Free Press, 1990.

الفصل الثانى

العالم وبنيته

عندما كنت طالبا فى أكسفورد حاولت ذات مرة إقناع أستاذى المشرف جلبرت رايل بأن الرسالة هى الإنجاز الأعظم لڤتجنشتين. ورفض رايل هذا التفكير بكلمة واحدة. دمدم على نحو رافض «ممتعة»، وكانت هذه نهاية المسألة. ولن أكرر الآن هذا الزعم المبكر. وبالتأكيد، من وجهة النظر التى أتبناها فى هذا الكتاب، أكاد لا أستطيع اعتبار الرسالة عمل ڤتجنشتين الأكثر أهمية. ومع ذلك هناك كثرة من الفلاسفة (من رسل فصاعدا) يتفقون مع حكمى الشبابى الطائش. ولكن لا أزال أعتقد فى أن الرسالة إنجاز فلسفى فريد. كتبها ڤتجنشتين عندما كان جنديا فى التاسعة والعشرين من عمره، وهى ترسم صورة شاملة وأصيلة تماما للعالم فى سبعين صفحة مطبوعة فقط. ولو كان الكتاب قطعة من الموسيقى، لجاز للمرء أن يسميها لحنا رائعا. وأود فى هذا الفصل والفصل التالى أن أصف فكرتين أساسيتين فى الرسالة تؤثران تأثيرا مباشرا جدا فى المسائل الواسعة التى أعالجها بعد ذلك. الأولى هى وجهة نظر ڤتجنشتين التعددية عن العالم (ذريته المنطقية)، والثانية هى تصوره لحدود اللغة.

«العالم هو كل ما هنالك»

تبدأ الرسالة بجملة مباشرة ومحيرة بعمق فى آن معا. وتبدو حقيقة واضحة وشيئا تافها تقريبا. أما الشيء المحير فهو ما عسى أن تكون النقطة التى سعى ڤتجنشتين إلى وضعها بهذه الجملة الأولى. لم يجد كثير من المفكرين المحدثين أنه من المفيد أو حتى من الممكن بداية بحث فلسفى بهذا النوع من العبارة الشاملة تماما. وفى عصرنا الذى يمتاز بالتخصص البالغ يتعين علينا أن نميل إلى الشك فى مثل هذه التعميمات واسعة

النطاق.

وهناك استثناء من المفكرين المحدثين الذين لم يجدوا فائدة فى هذه البدايات الشاملة ألا وهو شوبنهور الذى استهل كتابه الأساسى العالم بوصفه إرادة وتمثلا بالقضية القائلة: «العالم هو تمثلى»[١]. ويجوز أن يكون ڤتجنشتين قد صاغ بحق جملته الأولى على غرار هذه القضية. وتتشابه القضيتان تشابها كبيرا بالتأكيد فى مجالهما وإيقاعهما. وهناك شيء آخر تشترك فيه القضيتان. وعلى حين يتم تقرير القضيتين فى بادئ الأمر بيقين قاطع بوضوح، يتم تأخيرهما فى آخر الأمر إلى نهاية كل كتاب من الكتابين. وعلى هذا النحو يضع شوبنهور بدلا من عبارته الأولى بيانا يقول: «إلى أولئك الذين ارتدت إليهم الإرادة وأنكرت ذاتها، هذا عالمنا الحقيقى الفعلى بكل شموسه ومجراته، هو - العدم»[٢]. يتلاشى عالم التمثل هنا إلى عدم وصمت صوفى. وبروح مماثلة يكتب ڤتجنشتين عند نهاية الرسالة: «إن قضاياى توضيحية بهذه الطريقة: الذى يفهمنى يدركها فى نهاية المطاف بوصفها قضايا خالية من المعنى» (TLP, 6.54). ويختتم كتابه، شأنه شأن شوبنهور، بدعوة إلى الصمت: «إن مالا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، لابد من أن يصمت عنه» (TLP, 7).

وحالما نصل إلى إدراك هذه التشابهات، سوف نلاحظ أيضا بعض الاختلافات الموحية. واللافت للنظر فيها إلى حد بعيد هو أن جملة شوبنهور الأولى تتحدث عن العالم الذى لا يوجد إلا لذات مفكرة، أما جملة ڤتجنشتين الأولى، من ناحية أخرى، فتصور العالم على أنه لا يعتمد مطلقا على الذات. ومن الصحيح بطبيعة الحال أنه قد يصحح نفسه فيما بعد فى الرسالة عندما يضيف قوله: «العالم هو عالمى» (TLP, 5.62) و «أنا عالمى» (TLP, 5.64) على أن هناك اختلافا مهما لا يزال قائما بين هذين الرأيين. على حين يعنى شوبنهور الموافقة على صورة من المثالية، يؤكد ڤتجنشتين أن المثالية (أو الأنا وحدية كما يقول فى الرسالة) «التى يتم تطبيقها بصرامة تتطابق مع الواقعية الخالصة» ما دام أن الأنا موضوع البحث «تتقلص إلى نقطة لا امتداد لها وحيث يظل الواقع متساويا معها» (TLP, 5.64)[٣]. وفى الوقت نفسه تستلزم صيغة شوبنهور ابتعادا عن مزاعم العلم التجريبى. ونراه يتمسك بأننا «لا نعرف شمسا وأرضا، وإنما فقط ترى عيننا شمسا، وتلمس يدنا أرضا»[٤]. وفى الجهة الأخرى تجد ڤتجنشتين فى الرسالة

يوافق على العلم التجريبي الموضوعي. والرأى عنده أن «مجموع القضايا الصادقة هو كل العلم الطبيعي» (TLP, 4.11). ويرى أن العلم فى طرازه البدائى هو بلا شك الفيزياء وحتى بصورة أكثر تحديدا الميكانيكا الكلاسيكية (TLP, 6.341). ويضيف فيما بعد أن السمة المميزة للفيزياء أنها لا تستعمل كلمة «الأنا» (PI, 410).

ويكشف هذا التعارض عن اختلاف أساسى بين آراء شوبنهور وڤتجنشتين الميتافيزيقية. يكتب شوبنهور فى العالم بوصفه إرادة وتمثلا إن «الشيء فى ذاته، ومن حيث هو كذلك، متحرر من كل صور المعرفة» ومع ذلك نستطيع الاقتراب من الشيء فى ذاته بطريقة أخرى عن طريق العناية بالجانب الداخلى غير الإدراكى من وجودنا. ونكتشف آنذاك أن الطبيعة الداخلية للعالم هى «الإرادة». ويرى شوبنهور أن الواقع النهائى المتعين بهذا الاسم «يقع خارج الزمان والمكان، وبالتالى لا يعرف تعددا، وهكذا يكون واحدا»[٥]. وربما انجذب ڤتجنشتين الصغير بحق إلى هذه الواحدية الميتافيزيقية. ونحن نجد آثارها متأخرة فى عام ١٩١٦ عندما كتب فى مذكراته: «أستطيع أن أتحدث أيضا عن الإرادة التى تكون مشتركة للعالم كله. ولكن هذه الإرادة تكون إرادتى بمعنى أعلى. وكما أن تمثلى هو العالم، تكون إرادتى بالطريقة نفسها هى إرادة العالم» (NB, p. 85). ولكن هذا النوع من التأمل اختفى تماما من الرسالة، التى يبدو أنها قد ورطت نفسها بدلا من ذلك فى صفحاتها الأولى فى واقعية ميتافيزيقية تعددية.

جوهر العالم

تضع الرسالة فى أول قضيتين من المقطع الثانى تقريرا تعدديا، فيما يبدو، عن البنية الشاملة للعالم، ونقرأ «ما الواقع، الواقعة، هو وجود حالات الواقع. وحالة الواقع هى ربط الأشياء (كائنات وأشياء) (TLP, 2-2.01). ويوحى هذا، بالإضافة إلى بعض القضايا المحيطة، ببنية من أربع طبقات للعالم، والوقائع، وحالات الواقع، والأشياء بحيث إن:

العالم = مجموع الوقائع (TLP, 1.1)

الواقعة = وجود حالات الواقع (TLP, 2)

حالة الواقع = مجموعة من الأشياء (TLP, 2.01)

والوقائع التى تؤلف العالم منفصلة بصورة مطلقة. «يمكن للشيء الواحد أن يكون حالة الواقع أو لا يكون حالة الواقع ويظل كل شيء هو نفسه». وهذا يستلزم تصورا ضيقا للواقعة. إذا اعتبرنا على سبيل المثال «أ مكعب أحمر» و «أ أحمر» من الوقائع فلن تكون إحداهما مستقلة عن الأخرى بطبيعة الحال. ويرى ڤتجنشتين أن حالات الواقع لابد من أن تكون أيضا مستقلة بعضها عن بعض (TLP, 2.061). وهذا المذهب عن الاستقلال التبادلى للوقائع وحالات الواقع أساسى للصورة التعددية للعالم التى يقترحها ڤتجنشتين فى هذه النقطة. ويظهر بوضوح أيضا إحدى النقاط الضعيفة فى الرسالة، مثلما يفهم ڤتجنشتين ذلك فيما بعد.

على أن حالات الواقع تتمتع بوضع خاص فى هذا المخطط. على حين أن العالم «هو (كل ما هو الواقع)»، وعلى حين أن الواقعة «هى (وجود حالات الواقع)»، وعلى حين أن الشيء «هو (الموجود)»، فإن الوضع الأنطولوجى لحالات الواقع غامض إلى حد ما. فإذا وجدت، فإنها وقائع. ولكن إذا لم توجد فماذا عسى أن تكون ؟ يجوز أن نسميها إذن وقائع ممكنة. ولكن ما هو الوضع الأنطولوجى لهذه الممكنات ؟ حاول رسل فى مرحلة ما إثبات وجود الأشياء غير الموجودة. أما ڤتجنشتين فلم يشعر أبدا بهذا الإغراء. ويجب أن ننتقل إلى ما يقوله عن اللغة لنرى ما يعنيه بحالة الواقع، لأن اللغة هى فقط «القضية التى تمثل وجود حالات الواقع وعدم وجودها» (TLP, 4.1). وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن حالة الواقع غير الموجودة توجد فقط فى اللغة، وليس فى أى مكان آخر. واللغة تجيز لنا أن نضع صورا للممكنات. وبالتالى لا تكون حالات الواقع غير الموجودة على المستوى الأنطولوجى نفسه للوقائع والأشياء. إنها خيالية فحسب بطبيعتها.

والشيء المحقق أن ڤتجنشتين يؤكد من البداية أن العالم بالنسبة له هو مجموع الوقائع «لا الأشياء» (TLP, 1.1). وعلى هذا النحو تكون الواقعة، وليس الشيء، هى الفكرة الأساسية بالنسبة له. ونستطيع أن نتصور الأشياء على أنها تظهر فى حالات الواقع (وبالتالى فى حدود ظهورها فى الوقائع). «كل شيء يوجد، كما يكون، فى مكان من حالات الواقع الممكنة. وأستطيع أن أفكر فى هذا المكان بوصفه فارغا، ولكن لا أستطيع أن أفكر فى الشيء دون مكان» (TLP, 2.013). ومع ذلك تشغل الأشياء

مكانا بارزا فى بنية العالم ما دامت تشكل «جوهر العالم» (TLP, 2.021). على أن هذه الموضوعات لا تشبه على الإطلاق الأشياء التى نتكلم عنها بصورة مشتركة (الشمس، والقمر، والمنضدة، والكتاب)، وإنما هى بالأحرى العناصر أو المكونات النهائية للواقع. وبوصفها جوهر العالم «لا يمكن أن تكون مركبة» (TLP, 2.021) وإنما هى «بسيطة»، ولا نستطيع أيضا الكلام عنها بوصفها ذات خصائص. ذلك بأن «جوهر العالم يمكن أن يحدد صورة فقط ولا يحدد أى خصائص مادية». وهى متميزة بعضها من بعض فقط بسبب كونها مختلفة. وهى مستقلة عما يكون واقعا. فالشيء هو الثابت، والموجود، أما الترتيب فهو المتغير والمتقلب (TLP, 4.2211) ولكن لا يوجد تحديد لعددها مادام من اللغو تماما الكلام عن «عدد جميع الأشياء». (TLP, 4.1272). ومع ذلك فإن الموضوعات المفهومة هكذا أساسية لبنية العالم لأن «الأشياء تتضمن إمكانية كل حالات الواقع» (TLP, 2.014) ومجموع حالات الواقع الموجودة هو العالم.

وبقدر ما يبدو هذا مثيرا للاهتمام، يجب أن يضيف المرء أنه لا يزال يوجد قدر كبير من الغموض فى تفصيلات الصورة التى رسمها ڤتجنشتين للعالم. ماذا نحن صانعون، مثلا، بقوله فى زعمين (أ) «تتشكل الخصائص المادية أول ما تتشكل عن طريق ترتيب الموضوعات»، و (ب) «ترتيب الموضوعات يشكل حالة الواقع» (TLP, 2.0231 and 2.0272) ؟ لا شيء فى النص يمكن أن يساعدنا فى فهمها سواء كان منفردا أم فى مجموعة. وليس من الواضح أن تكون لدى ڤتجنشتين نفسه القدرة على حل صعوباتنا.

الذرية المنطقية

إن أول سؤال ربما يود المرء أن يطرحه حول الرسالة هو من أين استمد ڤتجنشتين تقريره عن بنية العالم ؟ الشيء المحقق أن هذا التقرير ليس نتاجا لملاحظة أو بحث تجريبى. نجد الجواب فى سلسلة من القضايا تبدأ عند 2.1 بالملاحظة «إننا نكون لأنفسنا صورا للوقائع». ويواصل القول إن الصور المنطقية تمثل الصيغة المنطقية لما تصوره. والصورة المنطقية للوقائع هى الفكرة التى تعبر عن ذاتها على نحو يمكن إدراكه حسيا فى الجملة. يخرج من هذا نقطتان. فأما الأولى فهى أن بنية العالم يمكن أن توجد (ويمكن أن توجد فقط) خلال عملية التحليل المنطقى، وأما الثانية فهى أن التحليل المنطقى سوف يتضمن تحليل اللغة. وعندما يفكر المرء فى هذه المزاعم يجد أنها استثنائية تماما. وتبعا

للزعم الأول نجد أن الفيلسوف والمنطقى فى دراستهما الخاصة يتمتعان بأهلية تامة لتحديد بنية العالم، ويتمتعان بأهلية تامة لإخبارنا بما يوجد وكيف تتماسك الأشياء، وليس ذلك للفيزيائى أو أى عالم طبيعى آخر. وهذا الاعتقاد فى القوة الإلهامية للمنطق يعود إلى بدايات الفكر الغربى، ولكن مع اكتشاف المنطق الجديد مع فريجه ورسل وڤتجنشتين اكتسب هذا الاعتقاد حياة جديدة مدهشة. وكان رسل على وجه الخصوص مقتنعا بأن التحليل المنطقى يمكن أن يثبت صدق التعددية المتيافيزيقية. ومن ثم أطلق على مذهبه بصورة ملائمة اسم «الذرية المنطقية»[٦].

وتوحى الصفحات الأولى من الرسالة إلى أى حد كانت الذرية المنطقية عند رسل مهمة بالنسبة لڤتجنشتين، لأنه بهذه المساعدة من رسل تغلب على انجذابه نحو المثالية الميتافيزيقية والواحدية عند شوبنهور. وتبنى ڤتجنشتين فكرة رسل عن التحليل المنطقى على وجه الخصوص. وأنتجت ريادتهما مدرسة كاملة فى الفكر المعاصر تعرف «بالفلسفة التحليلية». ولكن لابد من ملاحظة أن مفهوم التحليل المستخدم فى هذا السياق قد أصابه تغيير عميق على مدار السنين وأن كثيرا من الفلاسفة المعروفين بالتحليليين لا يمارسون التحليل المنطقى بالمعنى الذى أراده رسل وڤتجنشتين المبكر[٧]. وحتى ڤتجنشتين المتأخر اقترح أن التحليل يجوز فهمه فهما واسعا جدا على أنه عملية تحل فيها صورة واحدة للتعبير (واضحة فلسفيا) محل صورة أخرى (غامضة فلسفيا) (PI, 90). لقد رفض الآن فكرة جواز وجود تحليل نهائى وكامل لأى شيء. وألقى بالشك على الاعتقاد فى أن التحليل سوف يشجع على الفهم بالضرورة، وأن الصيغة «المحللة» من الجملة تظهر ما تعنيه بالفعل الجملة غير المحللة. وهو يعارض الآن التفكير «إذا كنت لا تملك إلا الصيغة غير المحللة فقد فاتك التحليل، ولكن إذا كنت تعرف الصيغة المحللة فهذا يمنحك كل شيء»، نقول يعارض هذا الآن بالسؤال ألا يجوز أن تكون الحقيقة «أن جانبا من المسألة قد ضاع منك فى الحالة الأخيرة، مثلما ضاع منك فى الحالة الأولى ؟» (PI, 63).

ومع ذلك ظل تصوره للتحليل ومن جانب واحد، هو التصور نفسه من الرسالة إلى بحوث فلسفية. وهذا التصور هو اقتناعه بأننا لا نحلل ظاهرة (مثل التفكير) وإنما نحلل مفهوما (مثل مفهوم التفكير)، ومن ثم نحلل استعمال الكلمة» (PI, 383). أما

صيغته لضرورة أن يكون التحليل لغويا فواضحة بالفعل فى الرسالة حيث كتب: «فى القضية يمكن التعبير عن التفكير إلى درجة أن موضوعات التفكير تناظر العناصر فى العلامة القضوية. وأنا أسمى هذه العناصر «علامات بسيطة» والقضية «كاملة التحليل» (TLP, 3.2- 3.201). والفكرة القائلة إن التحليل المنطقى سيكون تحليلا للعلامات اللغوية كانت غريبة على رسل. كان رسل مشغولا بتحليل كائنات من أنواع متعددة، ولم يكن مشغولا بتحليل التعبيرات اللفظية. أما الذى أدخل فكرة التحليل اللغوى إلى التقليد التحليلى فهو ڤتجنشتين. واستمدها من اهتمامه المبكر باللغة وإيلافه لعمل فرتس موثنر. ومن موثنر أيضا استمد ڤتجنشتين اهتماما باللغة العادية وباستعمالات اللغة، وهو الاهتمام الذى سيصبح واضحا وضوحا لافتا للنظر فى كتاباته المتأخرة. ولكن حتى فى الرسالة توجد دلائل على هذا الاهتمام. وفى مقابل فريجه ورسل، وقد فكرا فى رمزيتهما المنطقية على أنها بديل عن الرمزيات الناقصة للغة العادية، رأى ڤتجنشتين أن «جميع قضايا لغتنا العادية هى بالفعل، مثلما توجد بالضبط - مرتبة ترتيبا منطقيا كاملا» (TLP, 5.5563). ولكن الترتيب المنطقى يكون محجوبا تحت النحو السطحى مادامت «اللغة (العادية) تحجب الفكر» (TLP, 4.002). وإذا شئنا تحديد البنية المنطقية العميقة لهذه القضايا فلابد من أن ننظر إلى تطبيقها واستعمالها. وفى هذا الجانب اختلف بالتأكيد عن موثنر ووجد نفسه منسجما مع رسل، وسر ذلك أن موثنر جادل بأن اللغة العادية ليس لها ترتيب منطقى. وعلى حين كان ڤتجنشتين على استعداد لأن يقول مع موثنر إن الفلسفة برمتها لابد من أن تشغل نفسها باللغة وبالتالى يمكن أن تكون «نقدا للغة» كما اقترح موثنر فى عنوان كتابه الأساسى، فإن هذا النقد لا يمكن ممارسته بالمعنى الذى ذهب إليه موثنر. ومن ثم نراه يضيف «وفضل رسل أنه قد بين أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس من الضرورى أن تكون هى صورتها الحقيقية» (TLP, 4.0031).

على أن هناك اختلافا آخر مع رسل يظهر عند نهاية الرسالة وهو اختلاف جذرى إلى حد بعيد. وارتبط هذا الاختلاف بالشك فى المشروع الكامل للتنظير الميتافيزيقى عند رسل. وفى اختلاف شديد مع رسل نرى الرسالة تنتهى بالفعل بتقرير أن أى شخص يود أن يقول شيئا ميتافيزيقيا «أخفق فى أن يعطى معنى لعلامات معينة فى قضاياه» (TLP,

6.53). وسيكون من بين هذه القضايا بطبيعة الحال القضايا التى توضح مذهب الذرية المنطقية. وهذه الملاحظة الأخيرة والمدهشة أحدثت بشكل طبيعى توترا عميقا بين بداية كتاب ڤتجنشتين ونهايته، ذلك الكتاب الذى وجد المفسرون صعوبة فى التعامل معه. وسوف أفصل القول فى هذا الموضوع فى الفصل التالى.

والنقطة المهمة الآن هى فقط أن الصفحات الأولى من الكتاب لا يمكن اعتبارها صريحة مثلما قد تبدو لأول وهلة. وهناك بطبيعة الحال فترة فى حياة ڤتجنشتين (تقريبا من ١٩١١ حتى ١٩١٦) عندما وقع دون تعديل على ميتافيزيقا الذرية المنطقية. وفى هذا الوقت كان فى مقدوره الاتفاق مع رسل فى التمسك بأن «الفلسفة تتألف من المنطق والميتافيزيقا: والمنطق هو أساسها»(٨). ولكن مع مرور الوقت ألف الرسالة التى كانت مفتونة باليقين المبكر. وسوف أشغل نفسى فى بقية هذا الفصل بالذرية المنطقية التى كان ڤتجنشتين مهتما بها حتى عام ١٩١٦، وبقدر بروزها فى الصفحات الأولى من الرسالة.

«لا تقرر القضية شيئا ما إلا بقدر ما تكون رسما له»

توصل رسل إلى رؤيته للذرية المنطقية عندما واجه نفسه بالواحدية المنطقية التى قدمها برادلى. ورأى برادلى أن جميع كلماتنا وقضايانا تتحدث فى نهاية المطاف عن شيء واحد فريد، المجموع الذى يسميه بالتناوب «المطلق» و «الواحد». وكان رسل وصديقه مور مفتونين فى بادئ الأمر بفلسفة برادلى ولكنهما ثارا ضدها فى عام ١٨٩٩ تقريبا. وحاول مور فى مقالته التقدمية «فى طبيعة الحكم» إثبات وجهة النظر الغريبة التى مؤداها أن واقعنا يتألف فى الحقيقة من أحكام ما دام أن الأحكام هى واقع مركب لا محالة ولابد من أن يتضمن عددا وافرا من الكائنات. ويصر رسل، متابعا هذه الحجة، فى كتابه أصول الرياضيات ١٩٠٣ على أن «كل كلمة تظهر فى جملة لابد من أن يكون لها معنى معين» وأن «كل الكلمات تملك معنى بالمعنى البسيط القائل إنها رموز تمثل شيئا آخر غير ذاتها»(٩). ويسمى رسل ما تمثله الكلمة «الحد» ويواصل القول إن «الإنسان، واللحظة، والعدد، والفئة، والعلاقة، والغول أو أى شيء آخر يمكن ذكره يكون حدا بالتأكيد»(١٠). وكل حد يوجد وهو، بالإضافة إلى هذا، «لا يتبدل ولا يتلف»(١١). وعندما ترتبط الحدود تؤلف قضايا يتعين التفكير فيها – مثل الأحكام عند مور – بوصفها مركبات توجد فى العالم، وليس بوصفها مفردات لغوية أو عقلية. وإذا شئنا

أن نفهم هذا المذهب الغريب، ربما كان من المفيد أن نستبدل المصطلحات الأكثر ألفة «حالة الواقع» أو «الواقعة» بمصطلحات مور ورسل «الحكم» و «القضية». وبعد ذلك يصبح من الواضح أن مور ورسل كانا سابقين على مذهب ڤتجنشتين القائل إن العالم هو مجموع الوقائع، وإن الوقائع تتوقف على وجود حالات الواقع، وإن حالات الواقع مجموعات مرتبطة من الأشياء التى تؤلف بدورها جوهر العالم. وبعبارة أخرى الذرية المنطقية عند ڤتجنشتين هى تكييف رؤية مور ورسل المبكرة لهذا المذهب.

وبعد عام ١٩٠٣ توصل رسل إلى إدراك أن واقعيته المفرطة الأولى تؤدى إلى مفارقات منطقية. ألا تستلزم، مثلا، أن التعبيرات فى الصيغة «كل الناس» و«امرأة ما» و«لا طفل» و«العدد الأولى الأكبر» تمثل جميعا شيئا ما ؟ ولكى يحافظ على حدوسه الواقعية المفرطة كان على استعداد لأن يلزم نفسه فى بادئ الأمر بنظرية معقدة ومضادة لما هو حدسى إلى حد بعيد عن «المركبات الدالة». ولكنه عندما تعلم من تحليل فريجه للقضية الكلية والوجودية توصل إلى الاستغناء عن هذه المركبات كلية فى مقاله «فى الدلالة» عام ١٩٠٥. والمشكلة الأخرى للواقعية المفرطة ظهرت له من إدراك أن هناك تعبيرات جيدة الصياغة أو التكوين لا يمكن الافتراض عادة بأنها تمثل شيئا ما. وبالتالى فإن افتراض أن الحد «فئة جميع تلك الفئات التى تتضمن ذاتها» تمثل فئة يؤدى إلى تناقض صريح. وهذه الشكوك قادت رسل فى آخر الأمر إلى تبنى صورة جديدة من الذرية المنطقية. وتبعا لهذه الوجهة من النظر يجب أن نخضع ما لدينا من جمل أولا للتحليل المنطقى قبل أن يكون فى مقدورنا أن نقول ما الأشياء التى تتكلم عنها. وهكذا توصل رسل إلى الإصرار على أهمية التميز بين النحو السطحى والنحو العميق فى جملنا. ولم يؤكد طويلا على أن كل كلمة فى جملة تمثل شيئا ما، وإنما حاول أن يثبت بدلا من ذلك أن الأسماء «الملائمة منطقيا» هى وحدها التى تمثل شيئا ما. وتبعا لذلك كتب فى عام ١٩١٨ قائلا إن «سقراط، ورومانيا، وليلة عيد الغطاس، أو أى شيء آخر تفكر فيه، وتعطيه اسم علم، هى جميعا كائنات مركبة ظاهريا... ومن جانبى، لا أعتقد فى كائنات مركبة من هذا النوع»(١٢). ولكنه ظل واثقا حتى عند هذه النقطة من وجود أشياء منفصلة كثيرة. «أنا لا أعتبر الكثرة الظاهرة تكمن فحسب فى جوانب وأجزاء غير واقعية من واقع واحد لا يقبل الانقسام»(١٣).

عندما وصل ڤتجنشتين إلى كيمبردج فى عام ١٩١١، كان رسل قد أكمل لتوه عمله فى أسس الرياضيات (برنكيبا ماثماتكا) وعاد باهتمامه إلى قضايا تتعلق بالذرية المنطقية. ودبر رسل الآن طريقة للفكرة القائلة إن الأشياء البسيطة لابد من أن تكون معطيات حسية، وخواصها المباشرة، وربما أيضا «موضوعات منطقية» معينة تشير إليها حدود مثل «ليس» و«واو العطف» و«كل» و«بعض». ويتألف العالم الآن من هذه العناصر وارتباطها فى وقائع، وكل شيء آخر يكون «وهما منطقيا». ومن أجل الحث على هذا استنتج رسل أن بنية الجملة التى تم تحليلها بصورة كاملة تعكس بنية الواقع.

تبنى ڤتجنشتين فى بادئ الأمر هذه الصورة من الذرية المنطقية. لقد زودته بمخطط للميتافيزيقا الذرية وزودته أيضا بجواب عن السؤال كيف يمكن معرفة هذا الواقع الميتافيزيقى. وتبعا لذلك تبدأ الرسالة بمخطط عن البنية الميتافيزيقية للعالم وبعد ذلك تواصل تفسير معرفتنا بهذه البنية. يقول ڤتجنشتين: «نحن نضع لأنفسنا صورا للوقائع» و«الصورة نموذج للواقع» (TLP, 2.1, 2.12). وكتب مرة أخرى قائلا:

> يمثل الاسم الواحد شيئا واحدا، ويمثل الاسم الآخر شيئا آخر، وترتبط هذه الأسماء بعضها مع بعض. وبالتالى يمثل الكل واقعة ذرية مثل الصورة الحية. وتقوم إمكانية القضايا على مبدأ تمثيل الأشياء عن طريق العلامات... ولا تكون القضية صورة لحالة الواقع إلا بقدر ما تكون موضحة منطقيا (-TLP, 4.0311 4.032).

والمذهب القائل إن بنية الجملة التى يتم تحليلها منطقيا تعكس بنية الواقع أصبح مرتبطا بالرسالة الآن ارتباطا وثيقا إلى درجة أنه يسمى عادة «نظرية الصورة فى المعنى» عند ڤتجنشتين مع أن رسل قد توصل إليه قبل ڤتجنشتين بالفعل[١٤]. ومع ذلك فإن إسهام ڤتجنشتين فى الذرية المنطقية ليس هذه «النظرية» وإنما توضيحها وتعديلها الجوهرى.

قدم فى المقام الأول الفكرة القائلة إن القضية يمكن معالجتها على أنها صورة لحالة الواقع أو الواقعة التى تدور حولها. ولكنه أدرك فى الحال أنه يستعمل هنا مفهوما فنيا بعض الشيء عن الصورة. ولا يقصد بالتأكيد أن القضايا صور بالمعنى الذى تكون به الصور الزيتية أو الرسوم أو الصور الضوئية. وهى ليست صورا بصرية، وإنما «صور منطقية» للوقائع. ويؤكد أنه إذا أريد للشيء أن يكون صورة لشيء آخر بأى معنى للكلمة، «فلابد

من أن يوجد شيء متطابق» فى الصورة وما تصوره (TLP, 2.161). وهذا يعنى على وجه الدقة أنه «لابد من أن توجد فى القضية أجزاء كثيرة قابلة للتمييز مثلما توجد بالضبط فى حالة الواقع التى تمثلها. ولابد من أن يملك كل منهما الكثرة المنطقية (الرياضية) نفسها» (TLP, 4.04). والقضية صورة منطقية بمعنى أن الأجزاء القابلة للتمييز تمثلها الأسماء الاصطلاحية بدلا من أن تمثلها الصور الذهنية. والفكرة الأساسية ليست صعبة الفهم بالتأكيد. وإذا تصورنا واقعة تستخدم علاقة بين شيئين مثل قطة وحصير، فإن الجملة «القطة على الحصير» يمكن اعتبارها صورة منطقية لهذه الواقعة. وفى الجملة يتم تصوير علاقة الشيئين عن طريق العلاقة بين أسماء هذين الشيئين. ولا يبدو الاسمان «قطة» و«حصير» بطبيعة الحال، مثل ما يمثلان من أشياء ومن ثم تكون الصورة منطقية فقط ولا تكون بصرية.

على أن ڤتجنشتين أدرك أيضا أن هذا المذهب يمكن أن يصطدم بسرعة بصعوبات إذا قبلناه دون تعديل إضافى. وأصبحت إحدى هذه الصعوبات واضحة له من تقرير مفهوم الصورة فى المعنى الذى كان يفكر فيه رسل عند تعاونه مع ڤتجنشتين. تمسك رسل فى ذلك الوقت بأن الجملة المركبة منطقيا مثل «القطة على الحصير أو الكلب ينبح» لابد من أن تقال لتصور واقعة («انفصالية») مركبة منطقيا مختلفة عن الوقائع الذرية التى تصورها الجمل المكونة «القطة على الحصير» و«الكلب ينبح». ولقد أكد أيضا فى الوقت نفسه أن الأدوات المنطقية مثل «واو العطف» و«أو» و«إذا – إذن» تمثل موضوعات («موضوعات منطقية») مثلما تمثل الكلمات «قطة» و«كلب». ولم يكن ڤتجنشتين متعاطفا أبدا مع هذه الوجهة من النظر وتخلى عنها رسل فى آخر الأمر، وإن كان من المرجح أن يكون ذلك قد حدث فقط بعد أن غادر ڤتجنشتين كيمبردج[١٥]. وظل ڤتجنشتين – الذى لم يدرك هذا التغيير فى وجهة النظر – يعتقد أنه فى خلاف مع رسل عندما أكد فى الرسالة أن القضايا الأولية (الصادقة) هى وحدها التى يمكن أن تقال لتصور الوقائع، وأنه لا توجد وقائع سلبية أو عطفية أو شرطية أو عامة وأنه لا توجد أشياء من قبيل الموضوعات المنطقية.

كان هذا الرأى معقولا إلى حد مقبول. ولكنه أثار مباشرة بعض الصعوبات الجديدة أيضا. ربما تبدو القضية أولية ولكن يجوز أن تكون، على الرغم من ذلك، مركبة منطقية

فى حقيقة الأمر. وميز رسل نفسه بين النحو السطحى والعميق للقضايا. والشيء المحقق أن ڤتجنشتين اتفق معه فى هذه النقطة. ونراه يكتب فى الرسالة: «اللغة تحجب الفكر إلى حد أن المرء لا يستطيع أن يستدل من الصورة الخارجية للثياب على صورة الفكر التى تكسوها» (TLP, 4.002) و «فضل رسل أنه بين أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس من الضرورى أن تكون هى صورتها الحقيقية» (TLP, 4.0031). ولا يمكن اكتشاف الصورة المنطقية للقضية إلا عن طريق التحليل المنطقى. ولكن رسل أهمل فهم جدية هذا الاستبصار. كيف يحدد المرء ما إذا كان التحليل المنطقى كاملا والصورة المنطقية لقضية قد تم تعيينها؟ يجوز مثلا أنه فى قضية تم تحليلها بصورة ناقصة حتى الآن تظهر علامة تبدو مثل الاسم للشيء، ولكن التحليل المنطقى الإضافى ربما يضع بدلا من العلامة تعبيرا ما مركبا على نحو منطقى وبالتالى سوف يتلاشى الشيء الظاهر. فما الذى تلتزم الذرية المنطقية به بالفعل ؟

هناك نتيجة إضافية لمفهوم الصورة فى المعنى لابد من الانتباه إليها، ألا وهى النتيجة القائلة إن البنية العميقة لكل اللغات سوف تكون واحدة. وعلى حين ربما تتنوع الصور النحوية السطحية تنوعا متميزا، فإن قضايا كل لغة ممكنة يجب أن تملك البنية العميقة نفسها إذا أريد لها أن تصف الوقائع نفسها، وما دامت البنية العميقة يجب أن تكون متماثلة فى الشكل مع بنية الواقعة الموصوفة. ويجوز حتى القول إنه من وجهة نظر البنية العميقة لا توجد سوى لغة واحدة، تبعا للرسالة «مثلما ترويه حكاية من حكايات الجن عن الشابين وحصانيهما وسوستيهما. فهم جميعا الشيء نفسه بمعنى من المعانى» (TLP, 4.014). وهذا يفسر أيضا لماذا تحدث ڤتجنشتين أحيانا عن «اللغة» بصيغة المفرد «اللغة التى أفهمها وحدى» (TLP, 5.62). وأنا أشدد على هذا لأننا نجد هنا إحدى النقاط التى سوف تختلف فيها آراء ڤتجنشتين المتأخرة اختلافا جذريا عن آراء الرسالة. وعند منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين كان ڤتجنشتين قد تخلى عن وجهة نظره «الواحدية» المبكرة فى اللغة لصالح الفكرة القائلة إن هناك لغات كثيرة (أو ألعاب لغة كما يفضل أن يسميها). وهو لا يفترض طويلا الآن أن اللغة ذات بنية عميقة مطمورة. وهذا ينهى بطبيعة الحال إمكانية تحديد بنية الواقع من بنية اللغة.

والشيء المهم أيضا هو إدراك ڤتجنشتين فى الرسالة أن مفهوم الصورة فى المعنى

لا يمكن تقريره على نحو ملائم مادام هذا التقرير سوف يتضمن مقارنة بين الواقعة والقضية. ولكننا لا نستطيع أن ننظر أبدا إلى هذه العلاقة المفترضة بطريقة مستقلة، من الخارج. فالواقعة لا تكون متاحة لنا إلا من خلال تفكيرنا فيها أو كلامنا عنها وهذا يعنى عن طريق امتلاك صورة لها. ما الذى يبقى إذن لمفهوم الصورة ؟ وهل هو افتراض مسبق لامتلاك لغتنا معنى على الإطلاق ؟ وهل هو مفهوم يجب علينا أن نقبله من غير شك ؟ أم أنه شيء يظهر نفسه ولكن لا يمكن محاولة إثباته أو تفسيره ؟ هل يجوز رفض مفهوم الصورة مثلما جاز رفض مذهب الذرية المنطقية ؟ وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إننا نجد أنفسنا نعود إلى المآزق العميقة فى الرسالة.

تاريخ موجز جدا للذرية المنطقية

لا يوجد شيء طبيعى أكثر من وجهة النظر القائلة بوجود أشياء كثيرة. وتزودنا الخبرة الحسية، على الرغم من كل شيء، بمشهد مختلف الألوان من الانطباعات: ذلك بأنها تطلعنا على أشياء منوعة، ونباتات وحيوانات، وبشر، وتطلعنا على أنواع مختلفة من الأشياء مثل الصخور والأنهار والسحاب وتعرفنا بالخواص والحالات والعلاقات وهلمّ جرّا، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نجد أن الواحدية هى بطبيعتها وجهة نظر نظرية بشكل عام. وهى مضطرة إلى رفض دليل الحواس والإصرار بشكل نموذجى على تمييز صارم بين المظهر والواقع. والرأى عند بارمنيدس، أول الفلاسفة الواحديين العظماء، أن أولئك الذين يثقون فى الحواس هم « صم وعمى فى آن معا ومنبهرون تماما» وما توصلوا إلى الاعتقاد فيه غير جدير بالثقة كلية. ومن جهة أخرى يكشف لنا المنطق أن الموجود لا يقبل الانقسام، ومتصل، وغير متغير، ومنتظم، «مثل جسم الكرة المستدير جيدا»[١٦]. وتسعى الذرية المنطقية بدورها إلى الاعتراض على موقف الواحدية ليس عن طريق تأكيد الثقة فى الخبرة الحسية وإنما عن طريق تقديم الاعتبارات المنطقية لذاتها. ومن الخير أن نلقى نظرة عجلى على الحجج المنوعة المقدمة فى صالح الذرية المنطقية لأن هذه الحجج سوف يعاد فحصها جميعا فى آخر الأمر فى عمل فتجنشتين.

وفى مقابل الصورة التى قدمها بارمنيدس عن الواحدية اقترح ليوسيبس وديمقريطس ما نعرفه على أنه الصورة المبكرة من الذرية المنطقية. وحاولا إثبات «أن الحركة مستحيلة دون خلاء، وأن الخلاء ليس وجودا وأن الذى ليس جزءا من الوجود لا يكون وجودا».

وتمسكا فى الوقت نفسه بأن الوجود ليس واحدا وإنما ينقسم إلى أعداد لا متناهية من العناصر التى تكون غير مرئية فقط بسبب صغرها. وهذه الذرات «تتحرك فى خلاء، وعن طريق اتحادها تميل إلى المجيء إلى الوجود، وتفنى بانفصالها»(١٧). والافتراض الحدسى هنا أنه لكى نفهم التغيير لابد من أن نفترض وجود عناصر لا تقبل التغيير التى يمكن أن تدخل فى مجموعات وتركيبات منوعة. ويجوز أن نسمى هذا حكاية التغيير لصالح الذرية المنطقية.

وضع أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس مذهبا ذريا كان الدافع إليه اهتمامات مختلفة تماما ولكنها صورية بصورة متساوية. وصف سقراط حلما فى هذه المحاورة توجد وفقا له «عناصر أولية كما يقال نتكون نحن منها ويتكون منها أى شيء آخر»(١٨). وهذه العناصر يمكن تسميتها فقط، لأننا إذا قلنا عنها أى شيء سوف نضيف شيئا إليها. وعلى عكس العناصر، نجد أن الأشياء المؤلفة منها يمكن تصويرها أو وصفها عن طريق الإشارة إلى العناصر. ولم تخبرنا محاورة ثياتيتوس عما عسى أن تكون العناصر الأساسية فى حلم سقراط. وهى بالتأكيد ليست الذرات المادية عند ديمقريطس وليوسيبس. وربما نخمن أن أفلاطون فكر فيها على أنها الأفكار أو الصور ولكن يجب أن نلاحظ أنه لم يذكر نظرية الأفكار على الإطلاق فى ثياتيتوس. وعندما نتساءل ما الذى يدفع إلى الافتراض الذرى فى ثياتيتوس، نستطيع أن نحدد خطين مختلفين من التفكير. الأول هو حكاية التحليل الذى وفقا له نجد أن افتراض وجود مركبات يلزمنا بفكرة وجود بسائط. زد على ذلك أن أفلاطون يقدم ما يجوز أن نسميه حكاية التمثيل، التى تنبثق من الملاحظة التى مؤداها أن لغتنا لها بنية ذرية: تتألف القضايا من كلمات بوصفها عناصرها البسيطة والكلمات المكتوبة تتألف من حروف. وهذا الذى يقدمه لنا سقراط فى ثياتيتوس، يسوغ النتيجة القائلة إن الأشياء التى نتكلم عنها لابد من أن تتألف أيضا من مركبات وبسائط.

تبنت رؤية ليبنتز للذرية المنطقية حكاية التغيير، والتحليل، والتمثيل جميعا. ولا غرابة فى ذلك مادام نسق ليبنتز فى الفلسفة توفيقى بطبيعته لأنه يسعى إلى الملاءمة بين كل التنظير الفلسفى السابق. وبالتالى نقرأ فى كتابه المونادولوجيا بالانسجام مع حكاية التحليل: «لابد من أن توجد جواهر بسيطة مادامت توجد مركبات؛ لأن المركب هو فقط مجموعة من الجواهر البسيطة»(١٩). ويتبنى ليبنتز أيضا حكاية التمثيل الأفلاطونية. وفى

«محاورة فى العلاقة بين الأشياء والكلمات» نراه يكتب أنه «لابد من أن تظهر السمات، عندما تستعمل فى حالات الإثبات والبرهنة، نوعا ما من العلاقة والضم والترتيب التى تكون موجودة أيضا فى الأشياء»(٢٠). ومع ذلك تختلف المونادات عند ليبنتز عن الذرات عند ليوسيبس وديمقريطس وتختلف عن العناصر الأولية عند أفلاطون. وفى مقابل ليوسيبس وديمقريطس، المونادات أشبه بالعقل أحرى من أن تكون مادية فى طبيعتها، وهى أيضا جواهر فردية فى مقابل العناصر الأولية عند أفلاطون. ومع ذلك فإنها تشترك مع ذرات القدماء فى خاصية أنها لا تأتى إلى الوجود أو تتلاشى بصورة طبيعية. ومع ذلك فالنقطة المهمة أن ليبنتز أكثر وضوحا من أسلافه. وهو يقنعنا بأن المونادات يجب التفكير فيها بوصفها مستقلة تماما بعضها عن بعض. فوجود مونادة واحدة أو عدم وجودها لا يحدد مطلقا وجود أى مونادة أخرى أو عدم وجودها.

ولم يتحدث ڤتجنشتين عن ذرية ديمقريطس وليوسيبس، مع أنه كان مطلعا عليها بالتأكيد ومع ذلك نراه فى بحوث فلسفية يقارن ذريته وذرية رسل المنطقية بالذرية المنطقية فى ثياتيتوس (PI, 46) زد على ذلك أنه لابد من أن يكون قد عرف أيضا، من خلال رسل، نسق المونادات عند ليبنتز.

دوافع ڤتجنشتين

ذهب الذريون القدماء إلى أننا لا نستطيع تفسير التغيير إلا إذا افترضنا أن هناك أساسا غير متغير للعالم، كثرة من الذرات المفردة التى يمكن أن تنضم إلى ترتيبات متغيرة منوعة. ولكن هذه الحكاية لم تمارس دورا فى رؤية رسل للذرية المنطقية وهى هامشية أيضا بالنسبة للرسالة ولا يشير ڤتجنشتين إليها إلا مرة واحدة فى 2.027F: «الثابت، والموجود، والشيء بمعنى واحد. والشيء هو الثابت والموجود؛ أما الترتيب فهو المتغير والمتقلب».

والسبب وراء هذا الإهمال هو أن كلا من رسل وڤتجنشتين يصف العالم فى حدود بنيوية وغير زمانية بصورة جوهرية. والشيء المحقق أننا نجد إشارات قليلة فى الرسالة إلى مفهوم الزمان، ولا نجد إشارة إلى مفهوم التاريخ، وإشارة واحدة فقط إلى التطور تنطوى على انتقاص من القدر. وبقدر ما يكون التاريخ معنيا، كتب ڤتجنشتين فى المذكرات: «ما الذى يربطنى بالتاريخ ؟ فعالمى هو العالم الأول والوحيد !» (NB, p. 82). وقال فى

الرسالة عن التطور «نظرية دارون ليس لها أى علاقة بالفلسفة أكثر من علاقة أى فرض آخر فى العلم الطبيعى بالفلسفة». (TLP, 4.1122). وهذا لا يثبت شيئا فى نهاية الأمر على الإطلاق مادامت «الفلسفة ليست علما من العلوم الطبيعية. (وكلمة «فلسفة» يجب أن تعنى شيئا يفوق العلوم الطبيعية أو يليها ولكن لا يقف بجانبها)» (TLP, 4.111). وعالم الرسالة ليس عالم العمليات والقوى أو تيارات الطاقة، وإنما هو بالأحرى عالم الأشياء وترتيباتها. وأنا أؤكد على هذه النقطة لأنها تنعكس مباشرة على بعض الأشياء التى تقولها الرسالة عن اللغة. ويجب ألا تأخذك الدهشة بالتأكيد من اكتشاف أن الكتاب يصف اللغة فى حدود بنيوية غير زمانية بشكل تام. ويبدو ڤتجنشتين فى هذه النقطة غير مهتم بحقيقة أن اللغة لها استعمالات أخرى أكثر من وضع التقارير الصادقة أو الكاذبة. ولم يحفل أيضا بالوظيفة الاتصالية للغة. وهو لا يتساءل كيف تكتسب اللغة ؟ وكيف تتغير عبر الزمن ؟ وما الذى توحيه حقيقة أن هناك لغات مختلفة لها بنى مختلفة ؟ وسوف يثير كل هذه المسائل فيما بعد فقط.

وكان من الطبيعى إذن أن يفسر ذريته فى حدود بنيوية. وفى كلمات تذكرنا بكتاب ليبنتز المونادولوجيا، نرى ڤتجنشتين يكتب فى المذكرات:

> يبدو أن فكرة البسيط توجد بالفعل متضمنة فى فكرة المركب وفى فكرة التحليل، وبهذه الطريقة نصل إلى هذه الفكرة بصرف النظر تماما عن أى أمثلة للأشياء البسيطة، أو للقضايا التى تذكرها، وندرك وجود الشيء البسيط - الأولى بوصفه ضرورة منطقية (NB, p. 60).

وربما نتساءل بطبيعة الحال عما إذا كانت عملية التحليل تتطلب حقا افتراض هذه البسائط. وبالفعل يطرح ڤتجنشتين على نفسه سؤالا فى المذكرات: «مهما يكن من أمر، إذن، هناك عملية للتحليل. ويمكن الآن التساؤل عما إذا كانت هذه العملية تصل إلى نهاية ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا عسى أن تكون النهاية ؟ (NB, p. 46) إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التحليل يبدأ من شيء مركب، كيف لا نواصل بشكل غير محدد دون أن نبلغ فى أى وقت أساس البسائط النهائية ؟ يستنتج ڤتجنشتين أن هذه الإمكانية تتعارض مع إدراكنا «أن العالم لابد من أن يكون ما هو عليه، لابد من أن يكون محددا». وإنكار وجود عناصر نهائية فى التحليل سوف يستلزم أن العالم يمكن أن يكون غير محدد بالطريقة التى ربما تكون بها معرفتنا غير يقينية وغير محددة. ولكن «العالم له بنية ثابتة» (NB, p. 62) وهذا هو بوضوح أدنى اقتناع بالنسبة له.

وإذا قلت إن عملية التحليل المنطقى لابد من أن تنتهى إلى بسائط نهائية، فأنت تقول قولا صحيحا فى رأى ڤتجنشتين، سواء كانت هذه العملية محدودة أم لا. وحتى لو استمر التحليل إلى مالا نهاية، فسوف نظل مسوغين فى القول إننا سوف نتنهى إلى موضوعات بسيطة. غير أننا سنكون فى هذه الحالة، بطبيعة الحالة، عاجزين عن عد تلك الموضوعات وربما لا نستطيع تحديد سماتها العامة. وكل ما يجوز أن نقدر على قوله هو أنه يجب أن توجد موضوعات بسيطة وأنها سوف تكون محددة عندما يكون تحليلنا المنطقى كاملا. وإذا افترضنا أننا نقلنا التحليل إلى نقطة معينة، فما الذى يمكن استنباطه من حقيقة أننا عاجزون عن بسطه إلى أبعد من ذلك ؟ هل يمكن أن يكون العجز ليس عجزنا ؟ ألسنا مؤهلين فقط للقول إن هناك موضوعات تكون بسيطة بالنسبة لنا ؟ هل فكرتنا عن البساطة نسبية ؟ يبحث ڤتجنشتين بالتأكيد هذه الإمكانية: «الشيء البسيط بالنسبة لنا هو: أبسط شيء نكون مطلعين عليه - أبسط شيء يمكن أن يصل إليه تحليلنا (NB, p. 47). ولكنه يعود فى النهاية إلى الفكرة التى مفادها أنه لابد من وجود موضوعات بسيطة على نحو مطلق. وهذا يعيدنا إلى السؤال عما إذا كنا نستطيع أن نحددها دائما. هل توجد علامات مميزة موضوعية لمتى نبلغ المستوى النهائى من التحليل؟ وماذا عسى أن تكون؟

كتب ڤتجنشتين بالاتفاق مع أفلاطون ورسل معا أن الموضوعات يمكن تسميتها فقط. ولكن ما الذى يعد اسما ؟ نفترض بصورة شائعة أننا نستطيع أن نسمى كل أنواع الأشياء مثل المناضد والساعات والكتب والأسطح. ويكتب ڤتجنشتين فى مذكراته: «من الواضح تماما أننى أستطيع فى الواقع أن أربط اسما بهذه الساعة بقدر ما تقع دقاتها أمامى، وأن هذا الاسم سوف تكون له إشارة خارج أى قضية بالمعنى الحقيقى الذى أعطيه دائما لهذه الكلمة، وأشعر بأن هذا الاسم فى القضية سوف ينسجم مع كل متطلبات «أسماء الأشياء البسيطة» (NB, p. 60) هل يجب أن نقول إذن إن كل شيء نعتبره اسما بصورة عادية يمثل شيئا ؟ «ومن هذا سيبدو الآن كما لو كانت كل الأسماء حقيقية بمعنى معين أو، كما يجوز أن أقول أيضا، كما لو كانت الموضوعات بسيطة بمعنى معين» (NB, p. 61). وسوف يعيدنا هذا إلى شيء من قبيل الواقعية - الفائقة عند مور ورسل فى وقت مبكر. والإمكانية الأخرى هى أن الأسماء يمكن أن تمثل الصور المنوعة إلى حد بعيد

وأن التطبيق النظمى للعلامة يحدد ما إذا كنا نسمى موضوعا بسيطا. ولكن «ما هو التطبيق النظمى لأسماء الأشياء البسيطة ؟» (NB, p. 59).

إذا أخذنا هذه الاعتبارات مأخذ الجد، يصبح واضحا لماذا لم يحاول ڤتجنشتين تصوير الأشياء فى الرسالة فى حدود أخرى غير صورية. وتأملاته النقدية فى حكايات التحليل والتمثيل فى المذكرات تجعل من المستحيل بالنسبة له الاتفاق مع رؤية رسل للذرية المنطقية، والتى وفقا لها تكون الأشياء البسيطة متاحة لنا مباشرة وتكون فى واقع الأمر معطيات حسية وخصائصها القابلة للإدراك الحسى. صحيح أن ڤتجنشتين يعبث بهذه الإمكانية فى المذكرات: «باعتبارها أمثلة للبسيط أفكر دائما فى النقاط فى المجال البصرى (تماما مثلما تأتى أجزاء من المجال البصرى أمام عقلى بوصفها أشياء مركبة نموذجية)» (NB, p. 45). ومن الصحيح أيضا أن صدى ضعيفا لهذه الفكرة ظل يتردد فى الرسالة عندما كتب: «المكان والزمان واللون (التلون بلون ما) هى صور للأشياء» (TLP, 2.0251). ومع ذلك هناك قدر ضئيل يوحى بأنه قد أيد بالفعل وجهة نظر رسل فى البسائط. وفى المذكرات بحث هذه الوجهة من النظر فقط بين إمكانات أخرى. وعلى هذا النحو، تأمل أيضا فى الفكرة القائلة «إن تقسيم الجسم إلى نقاط مادية، مثلما نقسمه فى الفيزياء، ليس شيئا أكثر من التحليل إلى مكونات بسيطة»(NB, p. 67). غير أنه فى نهاية الأمر نحى جانبا كل هذه التأملات واختار الوصف الصورى على نحو محض للأشياء البسيطة بوصفها النقاط الداخلية الضرورية. وبالتالى نراه يكتب:

> غير مجد فى اعتقادى محاولة التعبير عن الجملة الزائفة «هل هناك أشياء بسيطة؟» بالمصطلح الرمزى. ومع ذلك من الواضح أننى أملك أمامى مفهوما للشيء، وللارتباط البسيط، عندما أفكر فى هذه المسألة. ولكن إلى أى حد أتخيل البسيط ؟ كل ما أستطيع قوله هنا هو دائما «س لها إشارة». هنا لغز كبير. (NB, p. 45)

ويستنتج من هذا: «يبدو أنه لا يوجد مع ذلك أى وضع لنوع المخزون المنطقى كما تصورته فيما مضى». ودفعت هذه الصيغ بعض المفسرين إلى محاولة إثبات أن ڤتجنشتين يرى فى الرسالة أن أسماء الأشياء البسيطة إن هى إلا حوامل للمكان «متغيرات وهمية»، ووظيفتها فقط هى بيان أن العالم له كثرة معينة. ويركز هؤلاء المفسرون، بخاصة، على التقرير القائل إننا عندما نجردها من خصائصها الخارجية «الأشياء ذات الصورة المنطقية

نفسها... لا تتميز إلا بكونها مختلفة» (TLP, 2.0233). ويبدو أن ڤتجنشتين كان مترددا بين هذه الإمكانية ووجهة النظر البديلة (التى تم التعبير عنها فى محادثاته مع جماعة ڤيينا عام ١٩٢٩) القائلة إن مهمة تحديد طبيعة هذه الأشياء لابد من أن تترك للعلوم التجريبية.

نقد الذرية المنطقية

بدأ ڤتجنشتين فى كتاباته من منتصف الثلاثينيات استكشاف الإمكانية التى مفادها أن فكرة البساطة التى يرتكز عليها مذهب الذرية المنطقية ربما تكون نسبية للغة فى واقع الأمر: القول إنه فى لغة واحدة ربما تعتبر فئة من العلامات أسماء بسيطة وفى لغة أخرى فئة أخرى. ومع مرور الوقت كتب بحوث فلسفية وتخلى عن الفكرة الكاملة عن الأشياء البسيطة. وأصبح شاكا، بصفة خاصة، فى الفكرة التى تكمن خلف مذهب الأشياء البسيطة والتى وفقا لها يكون الفكر أو اللغة هو «المتضايف الوحيد مع العالم وصورته» (PI, 96). ونقرأ فى بحوث فلسفية كلاما يقول إن هذه الفكرة تحيط الفكر بحالة من التقديس وافتراض أن المنطق يزودنا بنظام «يجب أن يكون مشتركا بين العالم والفكر معا» إن هو إلا وهم نشأ عن معالجة كلمات مثل «عالم» و «فكر» بوصفها مفاهيم - فوقية. «ولكن إذا كانت الكلمات «لغة» و «خبرة» و «عالم» لها استعمال فلابد من أن يكون استعمالا متواضعا مثل استعمال الكلمات «منضدة» و «مصباح» و «باب» (PI, 97). وفى بحوث فلسفية يوجه ڤتجنشتين فى حقيقة الأمر ثلاثة انتقادات حادة للحكايات الثلاث المؤيدة للذرية المنطقية.

معنى الأسماء. يسدد ڤتجنشتين سهمه الأول إلى حكاية التمثيل. ويرى أن الرسالة عالجت التسمية على أنها علاقة غريبة تربط الكلمة بشيء» (PI, 38). وتبعا للتسمية «ينبغى أن يدل الاسم بالفعل على ما هو بسيط» (PI, 39). ولكن هل هذا يمكن أن يكون صحيحا فقط لفئة متميزة من التعبيرات التى ربما تسمى أسماء «حقيقية». وما نعتبره اسما بصورة عادية لا يمكن تحديده أبدا من حيث هو كذلك. وهذا يلزم مباشرة من المبادئ الأساسية فى الرسالة. لأنها تفترض أن الشيء العادى المركب له اسم وأن هذا الشيء هو معنى الاسم. وفى هذا الافتراض سيفقد الاسم معناه عندما يتوقف الشيء عن الوجود. ولكن من الواضح أن هذا ليس هو الواقع بالنسبة «للأسماء» العادية.

وهذه الأسماء يجب إذن أن تكون أوصافا ضمنية بالفعل. وحالما نحلل قضايانا سوف تختفى الأسماء العادية، وإذا اكتمل التحليل سوف يكون لدينا فقط أسماء تسمى بسائط متبقية. ومن وجهة نظر الرسالة: «سيكون من المعقول أن نسمى هذه الكلمات الأسماء الحقيقية». ولكن كتاب بحوث فلسفية يرفض هذا الخط الكامل من التفكير ويتبنى بدلا من ذلك وجهة النظر القائلة إن «معنى الكلمة هو استعمالها فى اللغة» (PI, 43). وهذا يتيح لڤتجنشتين استنتاج أن الاسم بالنسبة للشيء الذى قد توقف عن الوجود سوف يظل يملك معناه مادام الاسم يحتفظ باستعمال فى اللغة. ولا توجد حاجة لتمييز الأسماء الحقيقية من الأسماء العادية ولا توجد حاجة لافتراض أشياء بسيطة غير فانية بوصفها متضايفات للأسماء الحقيقية.

مفهوم البساطة. اتجه سهم ڤتجنشتين الثانى ضد مفهوم البساطة المتضمن فى حكاية التحليل. وكتب فى بحوث فلسفية: «نحن نستعمل كلمة «مركب» ومن ثم كلمة «بسيط») بمجموعة كبيرة من الطرق المختلفة والمرتبطة ارتباطا متباينا» (PI, 47). ونستطيع أن نتساءل على سبيل المثال عما إذا كان اللون العاجى لمربع على قطعة الشطرنج بسيطا أم يتألف من الأبيض الخالص والأصفر الخالص ؟ ونستطيع أن نتساءل بصورة عامة جدا عما إذا كان اللون الأبيض بسيطا أم يتألف من ألوان قوس قزح. «هل هذا الطول المكون من ٢ سم بسيط، أم أنه يتألف من جزأين، طول كل منهما ١ سم ؟ ولكن لماذا لا يكون مؤلفا من جزء طوله ٣ سم وجزء طوله ١ سم بحيث يتم قياسهما بالاتجاه المعاكس ؟ يجب علينا أن نتذكر أننا نميل أحيانا إلى تصور الأصغر بوصفه نتيجة لتركيب أجزاء أكبر، وتصور الأكبر بوصفه نتيجة لتقسيم الأصغر» (PI, 48). وفى تعارض حاد مع مذهب الرسالة القائل إن «الشيء بسيط» يقرر ڤتجنشتين الآن أنه لا يوجد شيء من قبيل البساطة المطلقة أو التركيب المطلق. وعندما نسمى شيئا ما بسيطا أو مركبا فإننا نفعل هكذا دائما بالنسبة إلى معيار أو مقياس معين. «إذا أخبرت شخصا ما دون تفسير إضافى بالعبارة: «إن ما أراه أمامى الآن مركب»، فسيكون له الحق فى أن يسأل: «ما الذى تعنيه بكلمة «مركب» ؟ «لأنه توجد كل أنواع الأشياء التى يمكن أن تعنيها هذه الكلمة !» (PI, 47).

عدم قابلية التلف. أطلق ڤتجنشتين سهمه الثالث ضد حكاية التغيير. حاولت الرسالة إثبات أن هناك شيئا لابد من أن يكون بسيطا ولا يقبل التلف مادام كل شيء مركب يمكن

أن يفنى عن طريق التحلل والفساد. غير أن ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية، يعترض بأن هذه صورة ذهنية جزئية فقط تهيم فى عقولنا:

> الشيء المحقق أن الخبرة لا تظهر لنا هذه العناصر. نحن نرى الأجزاء المكونة لشيء مركب (أجزاء الكرسى مثلا). ونقول إن الظهر جزء من الكرسى، ولكنه يتكون بدوره من أنواع عديدة من الخشب، بينما رجل الكرسى جزء مكون بسيط. ونرى أيضا الكل الذى يتغير (ويفنى) بينما تظل مكوناته دون تغيير. وهذه هى المواد التى نبنى منها تلك الصورة للواقع (PI, 59).

وعندما نذكر أشياء مركبة ترانا لا نحاول بالفعل أن نقول شيئا عن أجزائها البسيطة. عندما أطلب مقشة، فأنا لا أطلب العصا والفرشاة الملتصقة بها. وعندما أقول شيئا عن شيء أحمر، فأنا لا أتحدث بصورة ضمنية عن «الأحمر نفسه» بوصفه شيئا لا يمكن أن يصيبه الفناء.

ولا يحاول كتاب بحوث فلسفية أن يضع خطة لصورة بديلة للعالم عن الصورة التى رسمت خطوطها فى الرسالة. وبدلا من ذلك يقصر ڤتجنشتين نفسه الآن على بيان أن المفهوم الذرى المنطقى للواقع يقوم على افتراضات ملتبسة حول كيفية عمل اللغة. وعلى الرغم من قوة نقده للذرية المنطقية لم تفقد فتنتها للفلاسفة على الإطلاق. والشيء المحقق أنها لا تزال مسايرة للعصر وإن لم تكن تحت اسمها القديم بصفة عامة. ومن بين الأمثلة الحالية المجسدة لها نجد صورا منوعة لعلم دلالة العوالم الممكنة وميتافيزيقا «العوالم الممكنة». وتضرب هاتان الصورتان بجذورهما فى الرسالة. ولقد أدركنا وفقا للرسالة أن العالم هو مجموع الوقائع، وأن كل واقعة من هذه الوقائع يمكن وصفها بجملة من حيث المبدأ؛ وأن العالم ككل يمكن وصفه بالتالى وصفا كاملا عن طريق مجموع الجمل الصادقة. ويستنتج علم دلالة «العوالم الممكنة» أننا نستطيع أن نصف بصورة متساوية عالما ممكنا عن طريق مجموع الجمل الصادقة بصورة ممكنة. وتخطو ميتافيزيقا العوالم الممكنة خطوة إضافية فى تقرير أن العوالم الممكنة توجد بمعنى ما وأنه بالتالى لا توجد ميتافيزيقا للعالم الفعلى فحسب وإنما توجد ميتافيزيقا للعوالم الممكنة أيضا. ويلتزم كل من علم دلالة العوالم الممكنة وميتافيزيقا العوالم الممكنة بالفكرة القائلة إن كل عالم ممكن يتألف من أشياء تنسب إليها خواص معينة

فى كل عالم من هذه العوالم. وبعبارة أخرى، الأشياء نفسها التى يجرى تصورها عبر العوالم تكون محايدة وبسيطة. واستمرار هذه الصور من الذرية المنطقية إن دل على شيء فإنما يدل على الجاذبية العميقة لهذا النوع من المذهب. كيف نفكر، على الرغم من كل شيء، حول العالم، إذا لم نكن على استعداد لتأييد صورة ما من الواحدية ؟ هل تبدو كل صور التعددية عائدة إلى افتراض وجود أشياء ومجموعات من الأشياء فى العالم وأن هذه الأشياء إما أنها ذات خصائص معينة أو تفتقر إليها وأنها ترتبط بروابط معينة أو لا ترتبط. وهذه الافتراضات هى الأساس البسيط والحدسى الذى تقوم عليه كل صور الذرية المنطقية.

ولا يستسلم ڤتجنشتين المتأخر لهذه الحدوس. ونرى فى بحوث فلسفية العالم مذكورا فقط بوصفه المكان الذى تمارس فيه ألعاب اللغة أو لا تمارس (PI, 205). وفى أواخر حياته تحول ڤتجنشتين إلى بحث «رؤى العالم» و «صور العالم». وأنت تراه يكتب فى مذكراته الأخيرة «أن صورة العالم هى قبل كل شيء قوام كل بحثى وتقريرى» و«الأساس المتوقع لبحثى» (OC, 162, 167). وتقدم صورة العالم «نظاما» للفكر والتحقق والاعتقاد والاقتناع حتى للشك. وداخل هذا النظام يتحرك تفكيرنا اليومى. وربما نقول إنه تحرك، خلال هذا الوقت، من ميتافيزيقا العالم إلى علم استعمال صور العالم.

ولكن يبقى السؤال عما إذا كنا نستطيع أن نمارس أى نوع من الفلسفة دون صورة أو أخرى لطبيعة عالمنا. لا يضع ڤتجنشتين المتأخر بالتأكيد تقارير إجمالية إلى حد بعيد عن العالم ككل. ولكن ربما نشير إلى أنه قد قال كل أنواع الأشياء حول ما يوجد فى العالم: الأجسام الفيزيائية، والأفعال، وألعاب اللغة، وهلم جرّا. ألا يستلزم هذا نوعا من الميتافيزيقا ؟ ونستطيع أيضا أن نستنبط بصورة ممكنة صورة شاملة إلى حد كبير للواقع من الطريقة التى يصف بها أداء اللغة فى كتاباته المتأخرة.

والشيء المحقق أن هذا التقرير عن اللغة يوحى بالتخلى عن وجهة النظر القائلة إن العالم له صورة ثابتة، وبدلا من ذلك توجد فكرة تقول إن ما نراه بوصفه النظام المنطقى للعالم يحدث بالفعل فى ألعاب لغتنا. ويبدو العالم من هذا المنظور بوصفه مجالا من التماثلات التى تلقى بظلالها فى كل أنواع الاتجاهات، وعلى هذا المجال المفتوح

على مداه نفرض الشبكة الدقيقة تقريبا من لغتنا. هذه الصورة الذهنية جذابة، ولكن هل نستطيع أن نفهمها ؟ ألا تردنا متطلبات اللغة البشرية مرة بعد أخرى إلى الفكرة القائلة إن الكائنات الفردية تناظر كلماتنا والمركبات تناظر جملنا، وإن العالم له، على الرغم من كل شيء، بنية محددة سواء عرفناها أم لم نعرفها ؟

خـــاتمة

رأى رسل أن الذرية المنطقية مهمة بوصفها موقفا معارضا لواحدية برادلى التى أخلص الولاء لها ذات مرة. لقد أثبتت له أن العالم مكون من أشياء كثيرة بدلا من شيء واحد. والإخلاص المبكر لدى ڤتجنشتين حصنه، بصورة مماثلة، ضد كل الصور المنوعة من الواحدية: الصور التى قدمها بارمنيدس وبرادلى بل وأيضا الصور التى تمسك بها سبينوزا وشوبنهور. وبينما ظل شوبنهور مهما لڤتجنشتين فى جوانب أخرى، لم يجد الإغراء سبيلا إلى ڤتجنشتين لكى يجعله يتبنى مرة أخرى النسق الميتافيزيقى عند شوبنهور بعد أن اجتاز مطبخ الذرية المنطقية عند رسل.

وهذه الذرية كانت بطبيعة الحال تعددية فقط بمعنى ضيق ومحدد للغاية. لقد أكدت أن العالم مؤلف من أشياء وخصائص فريدة كثيرة بينما أكدت فى الوقت نفسه أن العالم له صورة منطقية واحدة. وأصبح ڤتجنشتين المتأخر تعدديا بمعنى آخر وعميق. وبعد أن أحدث قطيعته مع الرسالة (وبعد ذلك فقط) تحول فهمه للغة والفكر ورؤى العالم إلى فهم تعددى بكل معنى الكلمة. وخلص فى نهاية الأمر إلى نتيجة تقول إن المنطق له سمة تعددية أيضا. وفى ملاحظاته النهائية نراه يصف المنطق على أنه مجرى النهر الذى تتحرك خلاله أفكارنا. و «تتكون ضفة هذا النهر إلى حد ما من صخر صلب، لا يتعرض لتبديل أو يتعرض فقط لتبديل لا سبيل إلى إدراكه، وتتكون إلى حد ما من تربة رملية تنجرف الآن فى مكان وتترسب الآن فى مكان آخر(OC, 99). ومن الصحيح إذن أنه «يوجد أيضا شيء من قبيل علم حساب آخر. وأعتقد أن هذا الاعتراف يجب أن يشكل أى فهم للمنطق» (OC, 375). ولكن لكى تفهم هذا المنطق «لابد من أن تنظر إلى ممارسة اللغة، وبعد ذلك سوف تراه» (OC, 501)، وهذه الممارسة اللغوية هى بالتأكيد وفقا لڤتجنشتين المتأخر منوعة ومتغيرة وبشرية بكل ما فى الكلمة من معنى.

الهوامش

(1) Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translated by E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, 1969, vol. 1, p. 3.

(2) Schopenhauer, *World as Will and Representation*, p. 412.

(٣) انظر في ربط ڤتجنشتين للمثالية بالأنا وحدية *Notebooks*, p. 85 حيث يكتب أيضا أن «المثالية تؤدى إلى الواقعية إذا تم التفكير فيها بصورة صارمة».

(4) Schopenhauer, *World as Will and Representation*, p. 3.

(5) Schopenhauer, *World as Will and Representation*, p. 128.

(6) Bertrand Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", in *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, edited by Robert Charles Marsch, London: Allen & Unwin, 1956.

(٧) في هذا الموضوع انظر:

P. M.S. Hacker's Illuminating Discussion in *Wittgenstein's Place in Twentieth- Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996.

وانظر أيضا مقالي:

"What has History to Do With Me ? Wittgenstein and Analytic Philosophy", *Inquiry*, March 1998.

(8) "Notes on Logic" (1913) in NB, p. 106.

(9) Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, 2nd edition, London: Allen & Unwin, 1956, pp. 42 and 47.

(10) Russell, *Principles of Mathematics*, p. 43.

(11) Russell, *Principles of Mathematics*, p. 44.

(12) Russell, "Philosophy of Logical Atomism", p. 190.

(13) Russell, "Philosophy of Logical Atomism", p. 178.

(١٤) ويحتاج المرء إلى أن يضيف أن ڤتجنشتين لن يقبل هذه الوجهة من النظر في المعنى بوصفها «نظرية» مادام يكتب في الرسالة أن «الفلسفة ليست نظرية وإنما هي فاعلية» (TLP, 4.112).

(١٥) سجل رسل تغيير رأيه فى «فلسفة الذرية المنطقية» حيث يكتب مثلا: «لا أفترض أنه يوجد فى العالم واقعة انفصالية واحدة تناظر الصيغة «ق أو ك» (p. 209).

(16) Parmenides, *Poem*, Fragment 8. Cited in G.S. Kirk and J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 276.

(17) Aristotle, On Generation and Corruption, A 8, 325a; cited in Kirk and Raven, *Presocratic Philosophers*, pp. 404-405.

(18) Plato, *Theaetetus*, 201e.

(19) Gottfried Leibniz, "Monadology", in *Selections*, edited by Philip P. Wiener, New York: Scribner's 1951, section 2.

(20) Gottfried Leibniz, "Dialogue on the Connection Between Things and Words", in *Selections*, p. 10.

قراءة إضافية

- Griffin, James. *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Mounce. H.O. *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction.* Chicago: University of Chicago Press, 1981.

الفصل الثالث

حدود اللغة

تهدف الرسالة، وفقا لما ورد فى مقدمتها، إلى «إقامة حد للتفكير، أو بالأحرى ليس للتفكير وإنما للتعبير عن الأفكار» بغية توضيح أن المشكلات الفلسفية تنشأ من «سوء فهم منطق لغتنا». وڤتجنشتين مقتنع بأن هذه المشكلات لا يمكن طرحها طرحا ملائما إذا أخذنا بعين الاعتبار حدود اللغة و «ما يقع على الجانب الآخر من الحد سيكون بلا معنى ببساطة» (TLP, p.27). ولكن ڤتجنشتين بعد أن أعلن هذه الفكرة الجذرية ترك القارئ المتطلع يعمل بنفسه خلال نصف الكتاب قبل أن يتناول الموضوع بأى شيء إضافى. نراه يخطط أولا بنية العالم (TLP, 1-2.063) وبعد ذلك يخطط على نحو شامل بنية اللغة. (TLP, 2.1-4.0641). وعند العبارة 4.1 يعود إلى السؤال عن حدود اللغة والقيود المفروضة على الفلسفة. فنراه يصرح فى العبارة 4.112 أن «الغرض من الفلسفة» (أعنى النوع الصحيح من الفلسفة وليس النوع الخاطئ الذى يقاومه) «هو التوضيح المنطقى للأفكار». وربما لا يبدو هذا مثيرا للخلاف حتى الآن، ولكن الشيء المذهل يأتى فى الجملة التالية: «ليست الفلسفة قواما لمذهب وإنما هى فاعلية» (TLP, 4.112). وبالتالى، ماذا نحن صانعون عند نهاية تقارير توكيدية تقارب ٣٠٠ سبقت هذه الملاحظة، تقارير تتعلق بالوقائع، وحالات الواقع، والأشياء، وتدور حول التصوير والمعنى والأفكار والقضايا والأسماء ؟ يبدو الآن أن «الفلسفة لا تؤدى إلى قضايا فلسفية وإنما تؤدى بالأحرى إلى توضيح للقضايا» وأن العمل الفلسفى يتألف إذن فى جوهره من «توضيحات» (المرجع السابق). هل ينكر ڤتجنشتين أن تقاريره فى النصف الأول من الرسالة «قضايا فلسفية» ؟ وهل أريد بهذه القضايا أن تكون مجرد «توضيحات» ؟

ربما نقع فى حيرة أبعد من ذلك عندما نكتشف أنه بعد هذه المناقشة لحدود اللغة

والفلسفة، يعود ڤتجنشتين فى 4.2 ليضع تقارير قاطعة عن المنطق. ويعود فى المقطع 6 فقط من الرسالة من حين إلى آخر إلى الفكرة الأساسية عن حدود اللغة. وعلاوة على ذلك تراه يفعل هكذا بتأنق بلاغى نهائى مثير: «إن قضاياى توضيحية بهذه الطريقة: الذى يفهمنى يدركها فى نهاية المطاف بوصفها قضايا خالية من المعنى، بعد أن يكون قد صعد عليها وتجاوزها. (وإذا جاز التعبير قل يجب عليه أن يلقى بالسلم بعيدا بعد أن يكون قد صعد عليه). ويجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، وآنذاك يرى العالم بحق» (TLP, 6.54).

كيف نقرأ الرسالة ؟

اتجه الفلاسفة الذين انجذبوا إلى التأمل الميتافيزيقى وإلى الذرية المنطقية بخاصة إلى تجاهل هذا الهجوم الختامى أو رفض النظر فيه. وكتب رسل صاحب الاهتمام الراسخ بالموضوع فى شيء من التهكم: «ما يؤدى إلى التردد هو حقيقة أن ڤتجنشتين، على الرغم من كل شيء، يحتال إلى أن يقول شيئا كثيرا عما لا يمكن قوله» (TLP, p. 22). وليس من السهل بالفعل التوفيق بين الخاتمة الشكية للرسالة وبدايتها القطعية. ألم يقل ڤتجنشتين فى مقدمته إن «صدق الأفكار التى سيقت هنا يبدو لى أنه محدد بوضوح ولا سبيل إلى مهاجمته» ؟ (TLP, p. 29) كيف يمكن أن تكون تقارير ڤتجنشتين صادقة على نحو لا يمكن مهاجمته وخالية من المعنى فى آن معا ؟ هذا السؤال أوقع المفسرين لڤتجنشتين فى حيرة بحق.

وكان من نتيجة هذه الحيرة أن ظهرت ثلاث قراءات مختلفة للرسالة. فأما القراءة الأولى: «الميتافيزيقية» فتتمسك بأن ڤتجنشتين يريد تطوير نظرية حقيقية عن الذرية المنطقية وأن تراجعه عنها فى الأجزاء الأخيرة من الكتاب يجب تجاهله ببساطة. وأما القراءة الثانية «الترنسندنتالية» فتخلص بالانسجام مع ملاحظات ڤتجنشتين النهائية إلى أن الجمل الأولى من الكتاب هى بالفعل خالية من المعنى على نحو صارم ولكنها تزعم أن هذه الملاحظات تشير مع ذلك إلى شيء صادق. وأولئك الذين يفسرون ڤتجنشتين على طول هذا الخط يلفتون الانتباه إلى تقريره أنه «يوجد بالفعل ما لا يمكن التعبير عنه. وهذا يظهر نفسه» (TLP, 6.522). وفى عبارة تؤدى دورا مصاحبا لهذا نجد «أن ما يمكن إظهاره، لا يمكن قوله» (TLP, 4.1212). هل يمكن أن تنتمى الميتافيزيقا إلى

هذه الفئة؟ وهكذا يقرر ڤتجنشتين أن «صدق» الأنا وحدية - وهى مذهب ميتافيزيقى بوضوح - يظهر ذاته. وفى هذا السياق يقول: «الشيء المحقق أن ما تعنيه الأنا وحدية صحيح تماما، إلا أنه لا يمكن قوله، ولكن يجب أن يظهر نفسه» (TLP, 5.62). وبالتالى هل تكون الذرية المنطقية، وبالفعل الميتافيزيقا الكاملة فى الرسالة، صحيحة على الرغم من كل شيء حتى لو أخفقت محاولة التعبير عنها بالكلمات ؟ ومن سوء الطالع أن هذا الحل يروغ ببساطة من النتيجة الجذرية التى وصلت إليها الرسالة فى آخر المطاف ولا يفعل شيئا ذا بال لتلطيفها وتخفيفها. أما القراءة الثالثة الحاسمة للكتاب (وأعنى الوضعية بصورة جذرية) فتحاول إثبات أنه لا يوجد شيء صادق سواء قيل أو تم إظهاره فى الجمل الأولى من الرسالة وإنما أريد بها بالأحرى أن تضرب مثلا للغو الميتافيزيقى النموذجى من النوع الذى ود ڤتجنشتين أن يعريه. ولكن هذه القراءة لا يمكن أن تفسر بسهولة النغمة التقريرية فى الفقرات الأولى من العمل. زد على ذلك أن هذه القراءة مضطرة إلى الاعتراف بأن ليست كل قضايا الرسالة خالية من المعنى على نحو حاسم (.TLP 6.53). أما إذا كانت خالية من المعنى فستكون القضية 6.53 نفسها خالية من المعنى أيضا. وعلى أى حال، توجد تقارير كثيرة فى الرسالة (حول بنية القضايا مثلا) تبدو كما لو كان ڤتجنشتين اعتبرها بالفعل تشير إلى شيء يكون هو الحالة الواقعة. وأخيرا يجب أن تفسر القراءة الحاسمة لماذا يعيد ڤتجنشتين تقرير مذهب الذرية المنطقية من حين إلى آخر حوالى عام ١٩٣٠ بشرط أن عباراته يقصد بها «أن تملك القيمة فقط من التوضيحات» و«القيود»[١].

وربما لا تزال توجد إمكانية أخرى. يجوز أن يكون المفسرون على خطأ فى افتراض أن الرسالة تريد أن تقدم لنا نسقا متماسكا من التفكير وتصورا شاملا للعالم من منظور إجمالى. وكل قراءة مثل هذه مضطرة إلى الإقلال من أهمية تقرير ڤتجنشتين القوى القائل إن الفلسفة ليست نظرية وإنما هى فاعلية. وعندما نضع كتابات ڤتجنشتين من الوقت السابق على الرسالة جنبا إلى جنب مع كتابه نكتشف فى الحقيقة أن النص المنجز يسلك تقريبا طريقة تفكيره من عام ١٩١١ إلى عام ١٩١٨ . ويبدو من ملاحظاته المبكرة أنه قد التزم تماما بميتافيزيقا الذرية المنطقية. ولكن بالفعل مع مجيء يونيو عام ١٩١٥ أصبحت تساوره الشكوك الجادة حول تفصيلات هذا البرنامج. وخضعت رؤية رسل لمفهوم

الصورة فى المعنى للفحص والتحليل؛ وأصبح اعتقاد رسل بأننا نستطيع أن نحدد حقا الصورة المنطقية للقضايا الذرية اعتقادا مشكوكا فيه وجرى تعرية مفهوم رسل عن الأشياء البسيطة بوصفها «المعطيات الحسية» وخصائصها. وفى آخر الملاحظات التمهيدية فى عام ١٩١٦، تحولت أفكار ڤتجنشتين إلى تأملات فى الله والعالم والسعادة والخطيئة والانتحار والأخلاق وعلم الجمال ومعنى الحياة. وفى خطاب إلى صديقه إنجلمان فى أبريل ١٩١٧ يبدو لأول وهلة أن هناك أيضا فكرة حدود اللغة وأهمية مالا يقبل القول.

هل يجب إذن أن نقرأ الرسالة بوصفها تدل على طريقة للتفكير بدلا من وصف وجهة نظر فلسفية نسقية واحدة؟ وهل الكتاب فى جوهره «رحلة المهاجر»؟ ومن حيث هو كذلك سوف يشبه تنظيم كتاب شوبنهور العالم بوصفه إرادة وتمثلا الذى ينتقل بطريقة موازية من المعرفة التجريبية إلى المعرفة الميتافيزيقية للعالم، وينتقل بعد ذلك من الخبرة الجمالية إلى الأخلاقية، وأخيرا إلى الصمت الفلسفى باعتباره خطوات مميزة على طريق التحرر من الألم. ومع ذلك فإن هذا التفسير المتعلق بالسيرة الذاتية سوف يظل فى حاجة إلى تحديد ما عسى أن تكون المراحل المتعاقبة فى تفكير ڤتجنشتين، وكيف ننظر إلى كل خطوة من منظور الخطوات المتأخرة.

إدراك الميتافيزيقا بوصفها خالية من المعنى

يتضح فى نهاية الأمر أن الذرية المنطقية إشكالية فى الرسالة وسر ذلك أن المفاهيم التى عرضت فيها يتبين أنها أشباه مفاهيم. ربما يبدو «العالم» من الناحية النحوية مثل الاسم وربما تبدو القضية الأولى فى الرسالة مثل جملة الموضوع والمحمول العادية. ولكن الصورة اللغوية السطحية مضللة فى الجانبين معا. فالعالم لا يسمى فى الواقع شيئا له خصائص محددة. وكل ما يمكن أن نفعله بصورة مشروعة هو أن نعد القضايا التى تصف الوقائع فى مجملها، لأن تحديد كل القضايا الأولية الصادقة يصف العالم وصفا كاملا» (TLP, 4.26). وبالإضافة إلى ذلك فإن مفاهيم الموضوع والشيء والكائن والمركب والواقعة والدالة والعدد هى جميعا «أشباه مفاهيم» يؤدى استعمالها إلى «قضايا زائفة خالية من المعنى» (TLP, 4.1272). ويلزم عن ذلك أن منطوقات مثل «تؤلف الأشياء جوهر العالم» و «الواقعة هى وجود مجموعة مؤتلفة من الأشياء» وأخيرا «العالم هو المجموع الكلى للوقائع» سوف تكون قضايا زائفة. ولا يستطيع المرء حتى أن يقول

بصورة ذات معنى «هناك أشياء» أو نتكلم عن المجموع الكلى أو «عدد كل الأشياء». والجملة الأولى من الرسالة والجمل التالية هى بالتالى جمل فلسفية غريبة التكوين.

ويمكن رد اهتمام ڤتجنشتين بأشباه المفاهيم إلى وصف فريجه للتمييز بين المفاهيم والأشياء. وفى كلمات بدت جذابة لڤتجنشتين المبكر، حاول فريجه أن يثبت فى عام ١٨٩٢ فى مقاله عن هذا الموضوع أن «المرء لا يستطيع اشتراط أن كل شيء سيكون معرفا، وباحتمال أقوى مما يستطيع المرء اشتراط أن الكيميائى سيحلل كل مادة. فما يكون بسيطا لا يمكن تحليله، وما هو بسيط منطقيا لا يمكن أن يكون له تعريف ملائم». زد على ذلك أن ما هو بسيط منطقيا لا يقدم أبدا عند البداية ولا يمكن التوصل إليه إلا من خلال جهد علمي. ويلاحظ: «فى تقديم اسم لشيء بسيط، لا يكون التعريف ممكنا، وليس له إلا أن يرشد القارئ أو المستمع - عن طريق التلميحات - إلى فهم الكلمات بقدر ما يكون مطلوبا»[٢]. ومع ذلك لم يكن فريجه ذريا منطقيا بالمعنى الذى نجده عند رسل وڤتجنشتين. فالشيء المحقق أنه لم يسلم أبدا بالأشياء البسيطة بوصفها جوهر العالم. والبسائط فى رأيه فى الفقرة التى اقتبسناها للتو هى بالأحرى أفكار للشيء والمفهوم ذاتهما. ومضى يكتب فى مقالته أن التمييز بين الأمرين هو فى حقيقة الأمر «له أهمية بالغة»[٣]. ويجوز أن نقول إنه تضمن اختلافا فى «صورة منطقية». «المفهوم (بقدر ما أفهم الكلمة) حملى. (وفى الحقيقة إنه معنى المسند النحوى). ومن جهة أخرى، الاسم لشيء، اسم العلم، لا سبيل إلى استعماله باعتباره مسندًا نحويا»[٤]. واعتبر فريجه أن هذا يستلزم بخاصة أن «ما يقال فيما يتعلق بالمفهوم لا يلائم الشيء»[٥]. إذا كانت المفاهيم والأشياء من صور منطقية مختلفة - إذا كانت تنتمى إلى مقولات مختلفة، بقدر ما يجوز أن نقول، إذن لن يوجد (فى تقرير فريجه) محمول يمكن تطبيقه بصورة ذات معنى على الاثنين. وهذا يستلزم بطبيعة الحال أن التمييز بينهما يتعذر تحديده وبالفعل لا يمكن وصفه وبهذا المعنى يكون بسيطا منطقيا.

أفترض، كما هو طبيعى، أن «س شيء» يمكن إسناده بصورة ذات معنى للأشياء. ولكن من الناحية الثانية، بمقتضى الافتراض، لا يمكن إسناده للمفاهيم. وكلما أسندنا بصورة ذات معنى «س شيء» لشيء ما سيكون من الصدق بصورة عادية أنه شيء. وهذا يعنى أيضا أننا لا نستطيع استعمال هذا الإسناد للتمييز بين الأشياء والمفاهيم. وقل مثل هذا

عن الإسناد «س مفهوم». وفى هذه الحالة من الطبيعى افتراض أن المحمول يمكن تطبيقه بصورة ذات معنى على المفاهيم. ولكن من الناحية الثانية لا يمكن حمله بصورة ذات معنى على الأشياء. وبالتالى فهذا الحمل لا يمكن استعماله أيضا لوصف التمييز بين المفاهيم والأشياء. وأى محاولة لوصف هذا التمييز سوف تصطدم بالصعوبة نفسها. وتثبت اللغة هنا أنها غير كافية نسقيا بالنسبة لمهمة وضع تمييز له رغم ذلك أهمية بالغة». وبمقتضى نوع ضرورة اللغة تقصر تعبيراتى، المأخوذة حرفيا، عن أداء تفكيرى: ترانى أذكر شيئا عندما يكون المقصود هو المفهوم. وأعتمد على القارئ الذى سوف يكون مستعدا لأن يقابلنى فى منتصف الطريق – الذى لن يضن علىّ بقبصة من ملح»[٦].

وجد رسل هذه الأفكار تنطوى على مفارقة وغير مقبولة كلية عندما راجع عمل فريجه فى كتابه أصول الرياضيات. وتمسك بدلا من ذلك بأن كل حد يمكن أن يكون الموضوع لكل محمول ممكن. وبعبارة أخرى أنكر وجود أى تمييز للصورة المنطقية بين المفاهيم والأشياء. ولكنه اكتشف أن هذا سرعان ما يؤدى إلى تناقضات. ولكى يتفادى هذه التناقضات وجد رسل نفسه مضطرا إلى تنقيح تمييز فريجه بين الأشياء والمفاهيم فى نظرية الأنماط التى وفقا لها ينتمى كل كائن إلى نمط منطقى محدد ويمكن حمل المفهوم فقط لكائن من النمط التالى الأدنى. وكان من نتيجة هذا المذهب أن النظرية لا يمكن تقريرها وصياغتها فى حدود منسجمة مع هذه النظرية. وهذا شيء ذكره ڤتجنشتين أولا لرسل فى عام ١٩١٣ عندما كتب أن «كل نظرية فى الأنماط لابد من أن تصير غير ضرورية عن طريق نظرية ملائمة فى الرمزية أو نسق الرموز» وذكر لمور فى عام لاحق أن «نظرية الأنماط مستحيلة» (NB, pp. 122, 109). والملاحظة نفسها مفهومة ضمنا فى كلمات ڤتجنشتين فى الرسالة (TLP, 3.332).

ورغم إصرار ڤتجنشتين على أن فريجة ورسل قد أخفقا فى فهم هذه النقطة، فإنه كان فى الواقع يعيد صياغة أفكارهما فقط ويجعلها جذرية. وما يكتبه عن المفاهيم الصورية فى الرسالة – التى يسميها أيضا أشباه المفاهيم – هو فى حقيقة الأمر منسجم تمام الانسجام مع أفكار أسلافه. وهذا واضح من العبارة 4.12721 التى نقرأ فيها: «المفهوم الصورى يتم تقديمه بالفعل مع شيء، وهذا الشيء يندرج تحته. ومن ثم لا يستطيع المرء أن يقدم معا الأشياء التى تندرج تحت مفهوم صورى والمفهوم الصورى نفسه بوصفها أفكارا أولية».

وخطأ الميتافيزيقا (التى تستخدم لا محالة أفكار الشيء والمفهوم) هو إذن أنها تستعمل المفاهيم الصورية كما لو كانت مفاهيم ملائمة. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى قل إن الميتافيزيقا تخفق فى إدراك طبيعة التمييزات المقولية التى تحاول وضع عبارات شاملة عن الحدود التى تنتمى إلى مقولات منطقية مختلفة - إذا قيل فقط إنها من مقولات مختلفة. ولكن التمييزات المقولية يمكن أن تظهر نفسها فقط فى الأداء التباينى لكلماتنا. ولا يمكن أن تصبح موضوعا لتقارير نظرية جوهرية. وعندما تحاول الميتافيزيقا الكلام عن العالم فى مجموعة تكون مضطرة إلى تجاهل حدود التمييزات المقولية وإهمالها. وهذا الخطأ واضح على وجه الخصوص فى الجمل الأولى من الرسالة: «العالم هو كل شيء يكون هو الحالة الواقعة. والعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء. ويتحدد العالم عن طريق الوقائع، وعن طريق هذه الوقائع توجد كل الوقائع». وبروز كلمات «كل شيء» و «المجموع الكلى» و «كل» يوحى بأن الصورة الميتافيزيقية للعالم الذى تسعى هذه الجمل لوصفه تتعارض مع منطق لغتنا.

المنطق بوصفه مرآة العالم

كان الرأى عند رسل وڤتجنشتين قبل الرسالة أن الميتافيزيقا والمنطق مرتبطان ارتباطا جوهريا. وقام مذهبهما الذرى على اعتبارات منطقية على الرغم من كل شيء وبالتالى كانت الواحدية هى المذهب الذى وجد منهما مقاومة جادة. ولم يكن غريبا إذن أن يعتبر ڤتجنشتين المنطق هو أساس الميتافيزيقا. ولكن بقدر ما تصبح الميتافيزيقا موضع شك متزايد لديه، تصبح العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا أيضا إشكالية إلى حد كبير. إن التخلى عن الميتافيزيقا يكاد لا يستطيع أن يعنى تخليا عن المنطق. وأحد الدلائل على هذا الرباط المفكوك بين الميتافيزيقا والمنطق يوجد فى تقرير مؤداه أنه لا توجد أعداد مميزة فى المنطق وأنه «بالتالى، لا توجد واحدية فلسفية، وثنائية فلسفية، ونحو ذلك» (TLP, 4.128). ومن المحتمل إذن أنه لا يوجد شيء من قبيل التعددية الفلسفية من النوع الذى قصد أن تكون منه الذرية المنطقية.

بينما كان ڤتجنشتين يتخلى عن الفكرة القائلة إن الميتافيزيقا يمكن أن نستمدها من المنطق، لم يعتقد بالتأكيد أن المنطق فى حاجة بدوره إلى أسس ميتافيزيقية. وبدلا من ذلك قال مرارا وتكرارا إن المنطق يجب أن يستقل بنفسه» (TLP, 5.473). وهذه

العبارة تميز فى حقيقة الأمر البداية فى مذكرات ڤتجنشتين فى زمن الحرب وتعتبر فى هذا الموضع «استبصارا مهما وعميقا للغاية» (NB، p. 2). ويواصل ڤتجنشتين فى هذه الفقرة ربط هذا الاستبصار بالملاحظة التى مؤداها «أن النظرية الكاملة فى الأشياء والخواص ونحو ذلك، لا ضرورة لها» بالنسبة للمنطق (المرجع السابق). ويشكو أن فريجه ورسل كانا مخطئين فى معالجة نظرياتهما المنطقية بوصفها نظريات فى الأشياء والدوال ومجالات القيمة والفئات. أما النتائج الإضافية المترتبة على هذا الاستبصار فهى أن «كل جملة ممكنة تكون جيدة التكوين» وأن «كل جملة جيدة التكوين يجب أن تفيد معنى» وأنه «لابد إذن أن يكون من المستحيل بمعنى معين بالنسبة لنا أن نخطئ فى المنطق» (المرجع السابق). وأخيرا يلزم بالنسبة له أن مهمة الفلسفة يجب أن تكون مختلفة عما فكر فيه رسل وفكر فيه هو ذات مرة. لقد أصابهما القلق، على سبيل المثال، حول السؤال عما إذا كانت توجد وقائع فى صيغة الموضوع والمحمول، ولكن إذا استقل المنطق بنفسه، فإن كل شيء يحتاج إلى أن يكون معروضا يكون معروضا عن طريق وجود جمل الموضوع والمحمول (NB, p. 3). وبعبارة أخرى قل إن اهتمام رسل وڤتجنشتين بأنطولوجيا الوقائع لا طائل تحته ولا غناء فيه. وينتهى المقطع بإعادة صياغة التقرير الحاسم: «على المنطق أن يستقل بنفسه، وكل ما يجب علينا أن نفعله هو أن ننظر ونرى كيف يستقل» (NB, p. 10).

ولكن تبين أن رؤية هذا صعبة جدا. ومع ذلك هناك مجموعة من القضايا فى الرسالة يمكن أن تساعدنا على الاقتراب أكثر من معنى هذه الحكمة. أولا وقبل كل شيء الزعم بأن «المنطق ليس نظرية» وأنه «ترنسندنتالى» (TLP, 6.13). والشيء الذى لا شك فيه أن ڤتجنشتين قد استعار مصطلح ترنسندنتالى هنا من فلسفة كانط. وهو يسعى مثل كانط إلى التمييز بين التجريبى وغير التجريبى، ويرفض مثل كانط أى محاولة لمعالجة المنطق بوصفه علما تجريبيا ومعالجة الحقائق المنطقية بوصفها تعميمات عالية المستوى من نوع تجريبى. أما فريجه – الذى كان بدوره متأثرا بكانط فى هذه النقطة – فكان حاضرا بوضوح أيضا فى عقل ڤتجنشتين. ولكن ڤتجنشتين تجاوز كانط وفريجه. على حين رأى كانط أنه من الممكن بناء فلسفة ترنسندنتالية بوصفها إضافة للعلم التجريبى وأساسا له، نجد أن ڤتجنشتين يطابق الترنسندنتالى بما لا يمكن قوله. وعلى حين تحدث فريجه عن

الحقائق المنطقية بوصفها دائمة، اعتبر ڤتجنشتين أنها لا تقول شيئا. ويرى ڤتجنشتين إذن أن الترنسندنتالى يقع خارج حد ما نستطيع التنظير حوله ولكن يقع أيضا خارج حد الصدق بصورة دائمة.

على أن الهدف الأساسى الذى اتجه إليه نقد ڤتجنشتين هو رسل. تحدثت نظرية الأنماط عند رسل عن المفاهيم والفئات بوصفها مترسبة فى طبقات على أنماط مختلفة وواصلت بعد ذلك بناء رمزية منطقية تعكس هذه التمييزات النمطية. وتعترض الرسالة بأنه «فى البناء المنطقى لا يجوز أن يؤدى معنى العلامة دورا أبدا» (TLP, 3.33). وعلى حين لم يجادل ڤتجنشتين فى الحاجة إلى التمييزات النمطية، نراه يعتقد فى أن هذه التمييزات يجب أن تكون متجسدة فى صورة التعبيرات نفسها وأنها يجب ألا تتطلب تفسيرا فى حدود المفاهيم والدوال والفئات. وبعبارة أخرى قل إن علامات اللغة المبنية بصورة ملائمة يجب أن تستبعد الإمكانية الحقيقية للالتباسات النمطية. ويوضح ڤتجنشتين هذه النقطة بملاحظة تقول: «لا يمكن أن تقول القضية شيئا عن نفسها لأن علامة القضية لا يمكن أن تكون متضمنة فى نفسها» ويزعم أن هذا هو فى الواقع خلاصة نظرية الأنماط بأسرها. (TLP, 3.332).

وكان ڤتجنشتين ناقدا أيضا لما اعتبره ثقة مفرطة لدى فريجه ورسل فى الفكرة القائلة إن المنطق يقوم على الوضوح الذاتى. فاللغة نفسها هى التى يجب أن تمنع الأخطاء المنطقية. والمنطق أولى ليس لأن حقائقه واضحة بذاتها وإنما لأننا «لا نستطيع التفكير بطريقة غير منطقية» (TLP, 5.4731). والخطأ الذى وقع فيه فريجه ورسل هو افتراض أن قوانين المنطق لها مضمون دائم وأنها تعين حقائق معينة عامة جدا. وعلى العكس من ذلك يرى ڤتجنشتين أن القوانين المنطقية هى مجرد تحصيل حاصل. ويشير المصطلح المستعار من فرتس موثنر بصورة حرفية إلى شيء ما فى الصيغة «أ = أ» حيث يتم ذكر الشيء نفسه مرتين، وعن طريق المد إلى قضايا من قبيل «أ = ب» و«ب = أ» والتى تكون متكافئة لأنها تقول فى الواقع الشيء نفسه مرتين. والرأى عند ڤتجنشتين أن كل الحقائق المنطقية هى فى جوهرها من هذا النوع. وكتب إلى رسل فى وقت مبكر عام ١٩١٣: «كل قضايا المنطق تعميمات لتحصيل الحاصل» (NB, p. 128). ومن ثم لا تكون صورا للواقع. إنها لا تمثل حالات واقعية ممكنة، لأنها تجيز «كل حالة واقعية ممكنة».

وفى تحصيل الحاصل «شروط الاتفاق مع الواقع - علاقات تصويرية - يلغى بعضها بعضا، وبالتالى لا يرتبط بالواقع بعلاقات تصويرية» (TLP, 4.462). وتحصيلات الحاصل هى فى الحقيقة «الحالات الحدية لمجموعات مؤتلفة من الرموز» لأنها فارغة بمقتضى ناتج جهازنا الرمزى. وينجح ڤتجنشتين فى الرسالة فى أن يجعل هذا معقولا بالنسبة لحقائق منطق القضايا ولكنه يواجه صعوبة جديرة بالاعتبار فى تأكيد افتراضه بالنسبة لمنطق القضايا العامة والوجودية. وتقاوم نظرية المجموعة مثل هذه المعالجة الردية. ويحل ڤتجنشتين هذه المشكلة عن طريق التصريح بصورة متطرفة بأن نظرية الفئات «غير ضرورية تماما» (TLP, 6.031). وعلى حين سعى فريجه ورسل إلى إثبات أن الحساب - أو الرياضيات بصفة عامة - يتألف من حقائق منطقية وسيكون بالتالى تحصيلا حاصلا، رأى ڤتجنشتين أن الرياضيات «منهج منطقى» فقط وأن معادلاتها «أشباه قضايا» أحرى من أن تكون تحصيلا حاصلا. (TLP, 6.2).

ويكمن خلف كل هذه التقارير المبدأ القائل إن المنطق يجب أن يستقل بنفسه. أما معناه الضمنى النهائى والمثير للتحدى فهو أنه لا يمكن أن يوجد تنظير حول المنطق، ولا نظرية فى الصدق، وبصفة عامة جدا لا يمكن أن توجد نظرية تتعلق بالبناء المنطقى وعلم دلالة لغتنا. وهذا زعم خلافى ومثير للتحدى. وحتى رسل الذى كان مجاملا من نواح أخرى لإنجاز ڤتجنشتين «لعمل غير عادى من حيث الصعوبة والأهمية» وجد أن هذا الزعم مشكوك فيه. وفى مقدمته للرسالة سلم مع ڤتجنشتين بأن كل لغة لها بنية «تتعلق بما لا يمكن قوله فى اللغة». ولكنه يواصل الجدل بأنه «ربما توجد لغة أخرى تتعلق ببنية اللغة الأولى، ويكون لها بنية جديدة، وأنه ربما لا يوجد حد لهذا التسلسل الهرمى للغة» (TLP, p. 23). ولم يطور رسل أبدا هذا الاقتراح، وتركت هذه المهمة ليقوم بها ألفرد تارسكى. غير أن رسل كان واضحا حول السبب فى أن ڤتجنشتين لن يقبل اقتراحه بأى حال مادام قد اقتنع بنفسه أنه يتعلق بمجموع اللغة - «باللغة التى أفهمها» (TLP, 5.62) - ولا يتعلق بمستوى أو طبقة واحدة من هذا المجموع. ويستنتج رسل «سيكون الرد الوحيد هو إنكار وجود مثل هذا المجموع» (TLP, p. 23).

النفس والذات والأنا

ظل موقف ڤتجنشتين من الميتافيزيقا عدائيا على نحو منتظم، حتى بعد أن تخلى عن الاعتراضات الجزئية عليها والتى عبر عنها فى الرسالة. وأخبر طلابه فيما بعد بأن المشكلة التى تواجه الميتافيزيقا هى حقيقة أن الفلاسفة يبهرهم منهج العلم ويغرون دائما بمحاكاته: و «هذا الميل هو المصدر الحقيقى للميتافيزيقا ويؤدى بالفيلسوف إلى ظلام كامل» (BB, p. 18). ومع ذلك تراه فيما بعد يعترض بأن القضايا الميتافيزيقية تستخدم كلمات اللغة العادية بطريقة غير ملائمة. «عندما يستعمل الفلاسفة كلمة... ويحاولون فهم ماهية الشيء، يجب على الإنسان أن يسأل نفسه: هل نستعمل الكلمة دائما بهذه الطريقة فى لعبة اللغة التى هى موطنها الأصلى ؟» ويرى الآن أن مهمته هى إعادة الكلمات «من استعمالها الميتافيزيقى إلى استعمالها اليومى» (PI, 116).

وموقف ڤتجنشتين من المنطق خضع لتغير أيضا. لقد ظل مقاوما للفكرة القائلة إن المنطق ينبغى أن يكون علما ولكنه لم يتحدث طويلا عنه بوصفه مرآة ترنسندنتالية للعالم. وبدلا من ذلك شك فى افتراض أن المنطق يمثل «شيئا ساميا» (PI, 89). وصرف النظر عن فكرة «النقاء البلورى للمنطق» بوصفها مجرد مسلمة (PI, 107). وتبعا لهذا الرأى الأخير «تتكلم فلسفة المنطق عن الجمل والكلمات بالمعنى الذى نتكلم به عنها فى الحياة اليومية» (PI, 108). وهذا يستلزم بوضوح فكرة عن المنطق أوسع بكثير من الفكرة التى عول عليها فى الرسالة، وأقل منها صورية، وأكثر منها مرونة. والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أنه يمكن أن يوجد الآن فى رأيه أنواع بديلة من المنطق وصور بديلة من الحساب (OC, 375).

وتنصب كل هذه الاعتبارات، بطبيعة الحال، على فهم موقفنا الاجتماعى والسياسى. وتصوراتنا للحياة الاجتماعية والسياسية كثيرا ما يتم تسويغها عن طريق الاستعانة بوجهة نظر ميتافيزيقية أو أخرى. ولو كان ڤتجنشتين على صواب، فلن يكون لهذه الاستعانة تأثير حقيقى. وإنما تكون فحسب إعادة صياغة للمواقف الاجتماعية والسياسية التى تقال ليتم تثبيتها وتستخدم غالبا بوصفها أدوات بلاغية فى الصراعات الاجتماعية والسياسية. وآراء ڤتجنشتين عن المنطق لها صلة أيضا بالطريقة التى يجب أن نفكر بها حول المسائل الاجتماعية والسياسية. وعلى حين ظلت الرسالة تؤكد على وجهة النظر

الكلاسيكية القائلة إن هناك منطقا واحدا بصحة مطلقة غير مشروطة ويمنح العلم امتيازا، نجد أن فلسفته المتأخرة فى المنطق تقوض أساس كل من الامتياز المزعوم للخطاب العلمى والاعتقاد فى صورة واحدة غير مشروطة من العقلانية البشرية.

والشيء المهم بصورة متساوية هو بحث ڤتجنشتين للنفس البشرية و «الذات» أو «الأنا» وهو الموضوع الذى نال الاهتمام الأعظم من الفلاسفة بطبيعة الحال لأسباب ميتافيزيقية ولأخلاقية. ونأى بنفسه عن التصورات الإيجابية للنفس مثل التى قدمها ديكارت وكانط ورسل وانحاز بدلا من ذلك إلى الآراء التفكيكية فى النفس التى تمسك بها شوبنهور وإرنست ماخ، وقرر بلا شرط أن الذات المفكرة والممثلة لا توجد» (TLP, 5.631) وزعم أن مثل هذه الذات سوف تكون مضطرة إلى امتلاك خصائص متعارضة. فمن جهة، سوف يتعين أن تكون جوهرا بسيطا مادامت «النفس المركبة لن تكون نفسا لفترة طويلة (TLP, 5.5421). ومن جهة أخرى، سوف يتعين عليها أيضا أن تكون مركبة لكى تكون قادرة على أن تمثل أى شيء أو تفكر فيه على الإطلاق (والافتراض المسبق هنا أن المركب فقط يستطيع أن يمثل مركبا آخر).

ويرتبط ما يكتبه ڤتجنشتين عن هذا الموضوع باهتمامه الأوسع بإمكانية علم النفس الفلسفى. وفى سنواته الأولى فى كيمبردج، انشغل بالفعل بشيء من التجريب والاختبارات النفسية. ولكنه فى الرسالة نحى جانبا علم النفس التجريبى بحيث لا يكون مهما للفلسفة أكثر من أهمية أى علم طبيعى آخر لها (TLP, 4.1121). وفى الوقت نفسه تحول ضد أى صورة من علم النفس الفلسفى. وانتقد نظرية المعرفة على وجه الخصوص نقدا قاسيا - وهى مجال من مجالات الفلسفة التقليدية صرف النظر عنه بحيث يكون مجرد «فلسفة علم النفس». واتجه معظم التعليق اللاذع إلى رسل الذى كان يعمل فى كتاب عن الإبستمولوجيا عندما ظهر ڤتجنشتين فى كيمبردج لأول مرة. وكان نقد ڤتجنشتين لهذا العمل مدمرا إلى درجة أن رسل تخلى عنه يائسا فى آخر الأمر. والشيء الذى أثار ڤتجنشتين واستفزه على وجه الخصوص هو تسليم رسل بالنفس أو الأنا بوصفها ضرورية لفهم الإدراك الحسى والفكر. وفى تقرير رسل لابد من وجود أنا تملك معطيات حسية وأنا تمسك بعناصر القضية معا فى الفكر. وأقام رسل نتيجته على فكرة أن القضايا ليست كائنات حقيقية وأن عناصر القضية لا يمكن أن يمسك بها معا إلا

عقل ما عندما يفكر فى القضية. ومن جهة أخرى، فى اتفاق مع فريجه كان ڤتجنشتين يجد فى نفسه ميلا إلى التفكير فى القضية بوصفها وحدة لا تعتمد على ذات مفكرة أو حاكمة. فالقضية واضحة بصورة جوهرية ومن حيث هى كذلك «ليست خليطا من الكلمات» (TLP, 3.141). ويوجد فى القضية بالأحرى ارتباط بين العلامات. «لا يملك الاسم معنى إلا فى ارتباط قضية» (TLP, 3.3).

ولكن لماذا كان ڤتجنشتين واثقا هكذا فى عدم وجود شيء من قبيل الذات ؟ على حين لم يحاول أن يبرهن دائما على المزاعم التى يضعها فى الرسالة، نراه يسعى بالفعل إلى تقديم الأسباب على هذا الزعم (TLP, 5.54-5.55). غير أن حجته موجزة للغاية ومن الصعب تماما تصويرها. تبدأ الحجة من التقرير الجسور القائل: «لا تظهر القضايا فى قضايا أخرى إلا كأسس لإجراءات الصدق» (TLP, 5.54). وبعبارة أخرى صدق القضية المركبة أو كذبها يتحدد تماما عن طريق صدق القضايا المكونة لها وكذبها. وكما عبر ڤتجنشتين عن ذلك من قبل فى الرسالة: «التعبير عن الاتفاق والاختلاف مع إمكانات صدق القضايا الأولية يعبر عن شروط صدق القضية» (TLP, 4.431). وهو يوافق فريجه على هذا الاستبصار فى هذه الفقرة وهذه الإشارة مهمة لأنها تلفت انتباهنا إلى منطق شروط الصدق فى كتاب فريجه كتابة التصور.

وأثبت فريجه فى هذا العمل كيف أن شروط صدق القضايا السالبة والعطفية والانفصالية وحتى القضايا الشرطية المتصلة يمكن تفسيرها فى حدود شروط صدق مكوناتها، ووسع هذا التقرير وبسطه حتى على القضايا العامة والوجودية. وخلص فريجه من هذا إلى أن مفهوم الصدق أساسى للمنطق وأن المنطق يعنى بتوضيح مفهوم الصدق. وهذه هى النقطة التى اتفق فيها ڤتجنشتين مع معلمه تمام الاتفاق. وفى ملاحظاته لرسل فى عام ١٩١٣ كتب بناء على ذلك عن ثنائية القضايا أى ثنائية قيم القضايا (قابليتها لأن تكون صادقة أو كاذبة) بوصفها أساسية للمنطق. ويقول فى الرسالة: «تحدد القضية الواقع على هذا النطاق، ولا يحتاج المرء إلا أن يقول «نعم» أو «لا» ليجعلها متفقة مع الواقع. ومن ثم يجب أن يكون الواقع موصوفا تماما عن طريق القضية» (TLP, 4.023). ولكن ڤتجنشتين كان مستعدا لأن يتجاوز فريجه فى التأكيد على أن كل العلاقات المنطقية بين القضايا دالية الصدق.

ومع ذلك يعترف بأنه «يبدو للوهلة الأولى كما لو كان من الممكن أيضا أن تظهر قضية فى قضية أخرى» (TLP, 5.541). وسلم على وجه الخصوص بأن «صورا معينة للقضية فى علم النفس» يبدو أنها تتعارض مع الدعوى التى يقول بها. تأمل بالتالى أى قضية فى الصيغة «أ يعتقد أن ق» حيث تمثل «أ» الذات المفكرة أو المعتقدة وتمثل «ق» قضية. وسيكون الرد المباشر إلى حد بعيد على هذا الموقف، بطبيعة الحال، التخلى عن دعوى دالية الصدق أو حصر مجال صحتها. والشيء المحقق أن هذا الخط الأخير من التفكير هو الخط الذى سلكه فريجه. وحاول إثبات أن صدق القضية المركبة وكذبها «يعتقد محمد أن (ق)» ليس دالة لصدق (ق) وكذبها وإنما لما سماه معنى القضية (ق). إذا عبرت (ق) عن فكرة أنها تمطر، فإن القضية «يعتقد محمد أن (ق)» سوف تكون صادقة، إذا فكر محمد فى هذه الفكرة. ولكن هذا يتطلب تمييزا بين المعنى والإشارة فى القضية وهو تمييز لم يكن ڤتجنشتين راغبا فى وضعه. وبدلا من ذلك أصر على أن الأمثلة المضادة الظاهرية يجب تحليلها وفقا لدعوى دالية الصدق. ومع ذلك لكى يؤكد هذا سوف يتعين على المرء التمييز بين الصورة الظاهرية والحقيقية للقضايا. وهذا ينسجم مع ملاحظته المبكرة «اللغة تحجب الفكر إلى حد أن المرء لا يستطيع أن يستدل من الصورة الخارجية للثياب على صورة الفكر التى تكسوها» (TLP, 4.002). وفى مناقشة الأمثلة المضادة الظاهرية لدعوى دالية الصدق قابل ما تبدو عليه هذه القضايا «إذا تم بحثها على نحو ظاهرى» بصورتها المنطقية الحقيقية (TLP, 5. 54 and 5.542). وسلم بأن القضية «يظن (أ) أن (ق) هى حالة الواقع» تبدو ظاهريا «كما لو كانت القضية (ق) ترتبط مع الموضوع (أ) بنوع ما من العلاقة» (TLP, 5.541). ولكن ليست هذه هى صورتها المنطقية الصحيحة فى الواقع.

وانتقل ڤتجنشتين عند هذه النقطة إلى نقده لإبستمولوجيا رسل. فنظرية المعرفة الحديثة من النوع الذى وافق عليه رسل تعتبر أن المظهر السطحى لهذه القضايا يعرض صورتها المنطقية الحقيقية (TLP, 5.541). وهذا التنظير يفسده خطأ فلسفى واسع النطاق ما دام أن «معظم قضايا الفلاسفة وأسئلتهم تنشأ من إخفاقنا فى فهم منطق لغتنا» (TLP, 4.003). وفى مقابل رسل، يعلن أنه من الواضح أن «يعتقد (أ) أن (ق)» و «(أ) يقول (ق)» لهما الصورة «(ق) تقول (ق)» (TLP, 5.542). ولكى نفهم هذه

الملاحظة لابد من أن نلاحظ أن القضية «(ق) تقول (ق)» تعبر عن علاقة بين القضية «ق» والموقف ق. ولكن ما نوع هذه العلاقة ؟ يصورها ڤتجنشتين فى موضع آخر فى الرسالة بقوله: «هذه القضية تمثل الموقف كذا وكذا» (TLP, 4.031). ويقول أيضا إنه لكى تنجح القضية «ق» فى هذه المهمة للتمثيل، فلابد من أن تملك بنية ما لهذا الموقف. «لا تكون القضية رسما لموقف إلا بقدر ما تكون موضحة منطقيا» (TLP, 4.032). والحق أن القضية والموقف لابد من أن يكافئ الواحد منهما الآخر بطريقة ما. «لابد من أن توجد فى القضية أجزاء كثيرة قابلة للتمييز مثلما توجد بالضبط فى الموقف الذى تمثله. ولابد من أن يملك الاثنان الكثرة المنطقية (الرياضية) نفسها» (TLP, 4.04). والرأى عند ڤتجنشتين أن القضية الموضحة هى نفسها واقعة، أعنى شيئا تتماسك فيه العناصر مثلما تتماسك الروابط فى سلسلة (TLP, 3.14). والجملة «ق» تقول «ق» تعبر بالتالى فى رأيه عن علاقة بين واقعة (أى القضية) وموقف له الكثرة المنطقية نفسها. وكما يقول فى الفقرة موضع المناقشة، الجملة «لا تستلزم علاقة واقعة بشيء، وإنما تستلزم بالأحرى علاقة وقائع عن طريق علاقة الأشياء فيها» (TLP, 5.542).

وهناك شيئان يلزمان عن هذا التحليل بقدر ما يتعلق الأمر بڤتجنشتين. الأول أن وحدة القضية لا يمكن أن ننشدها فى الذات المفكرة التى افترضها رسل. ذلك بأن تقرير رسل ليس مقنعا بصفة خاصة لأنه لا يفسر السبب فى أن مجموعات مؤتلفة معينة من الكلمات تؤلف وحدها القضايا. وبكلمات ڤتجنشتين «التفسير الصحيح لصورة القضية «أ يصدر الحكم ق» يجب أن يظهر أنه من المستحيل بالنسبة لحكم أن يكون جزءا من اللغو (ونظرية رسل لا تستوفى هذا الشرط). وما دام أن وحدة القضية – فى رأى رسل – تقدمها ذات تمسك بعناصرها معا فى الوعى، فالعناصر «يشرب» و «يأكل» و «بهيج» لابد من أن تؤلف، وفقا لشروط معينة، مضمون قضية ذات معنى، والتى لا تؤلف بوضوح.

والنتيجة الثانية التى خلص إليها ڤتجنشتين من التحليل المذكور هى أن الذات لا يمكن تصورها فى حدود ديكارتية بوصفها بسيطة وممثلة معا (أعنى مفكرة ومعتقدة وحاكمة وهلمَّ جرّا). وهاتان السمتان، التى اعتبر التقليد الفلسفى من ديكارت عبر ليبنتز إلى رسل أنهما يسيران معا، ليس بينهما انسجام. فإذا شاء (أ) أن يمثل حالة واقعية (ب)، فلابد من أن يملك (أ) التعقيد الذى تملكه (ب). وبهذه الملاحظة يقطع العقدة الغوردية عن التصور الحديث

للذات. ولكن ڤتجنشتين يرى أن البديل القائل إن الذات المفكرة يجوز أن تكون مركبة يكون محالا شأنه في ذلك شأن البديل القائل إن الذات المفكرة يجوز أن تكون بسيطة. وبما أن الذات الممثلة والمفكرة لا يمكن أن تكون بسيطة ولا مركبة، يرى ڤتجنشتين أنه مسوغ فى استنتاج «أنه لا يوجد شيء من قبيل النفس» (TLP, 5.5421).

ونكاد لا نستطيع أن نسمى هذا دليلا، مادامت المقدمة القائلة إن النفس لا يمكن أن تكون مركبة هى مقدمة لا يقوم عليها برهان. وليس من الواضح فى الحقيقة أن ڤتجنشتين يريد أن يقدم دليلا. عندما يقول: «هذا يبين أنه لا يوجد شيء من قبيل النفس»، لا نحتاج إلى فهم كلمة «يبين» لتعنى ما تعنيه كلمة «يثبت»: وبدلا من ذلك، ربما نعتبر أن الجملة تقول إن ما حاول إظهاره يوضح مرة أخرى أنه لا يوجد شيء مثل النفس. وهذه القراءة تلائم حقيقة أنه ينسب الاعتقاد فى النفس إلى «علم النفس السطحى فى الوقت الحاضر» وأن «علم النفس» هذا الذى يجوز لنا أن نفسره حرفيا هنا بوصفه نظرية فى النفس أو الذات - قد رفضه من قبل باعتباره غير ملائم للفلسفة.

ولكن ما إن يصل ڤتجنشتين إلى هذه النتيجة حتى يضيف الآن بصورة تثير الدهشة، أنه توجد مع ذلك «ذات ميتافيزيقية» و «أنا فلسفية» بوصفها «الحد للعالم وليس جزءا منه» (TLP, 5.641). ونراه يربط هذا الالتزام بالذات الميتافيزيقية بصورة من الأنا وحدية التى وفقا لها «العالم والحياة شيء واحد» (TLP, 5.621). ومن ثم يقول أيضا بصورة مماثلة: «أنا هو عالمى» (TLP, 5.63). وأنت تجد فى هذه الصيغ أصداء الصيغ الموجودة فى كتاب شوبنهور العالم بوصفه إرادة وتمثلا. وهى أيضا سمة الأفكار فى كتاب أوتو ڤننجر الجنس والشخصية، وهو الكتاب الذى عمل باعتباره نقطة مرجعية فلسفية أخرى لڤتجنشتين. ويستمد ڤتجنشتين تسويغه لهذا المذهب الجزئى من ملاحظة أن سمة «العالم» لا تكشف نفسها لى إلا فى اللغة ومن خلالها. ومع ذلك فهذه اللغة هى لغتى (وحدى). ومن ثم يتبين فى النهاية أن العالم هو عالمى. ويتخيل ڤتجنشتين فى هذا السياق كتابا بعنوان «العالم كما وجدته» ويواصل القول إننا فى هذا الكتاب يجوز أن نتكلم عن كل شيء فى العالم ولكن لن تجد للذات المفكرة ذكرا فيه. «وسيكون هذا إذن منهجا لعزل الذات أو بالأحرى لإثبات أنه لا توجد ذات بمعنى مهم» (TLP, 5.631). والنقطة الحاسمة بطبيعة الحال هى أن الكتاب الذى يتخيل ڤتجنشتين أنه يكتبه يتعلق بالعالم «كما أجده» وأن الأنا

تعاود الظهور هنا إذن فقط بوصفها «ذاتا ميتافيزيقية»، التى مع ذلك «ليست هى الإنسان، وليست الجسم الإنسانى أو النفس البشرية» وإنما هى على وجه الدقة حد للعالم.

حتى عندما يضع ڤتجنشتين هذه الآراء يدرك مع ذلك سمتها الشكية إدراكا كاملا. وتنتمى هذه الآراء بوضوح إلى المنطوقات الخالية من المعنى فى الرسالة. وهناك عدة أسباب لهذا، يأتى فى موضع الصدارة منها أن الكلام عن الذات الميتافيزيقية يتطلب منا أن نتكلم عن «العالم» - الذى أدركنا بالفعل أنه شبه مفهوم. وبالتالى فإن كل ما نود أن نقوله عن الذات الميتافيزيقية يتبين فى نهاية المطاف أنه شبه قضية لا محالة. ويستنتج ڤتجنشتين: «المفتاح للسؤال، على أى نطاق تكون الأنا وحدية حقيقة» هو (كما اقتبسته بالفعل) أن «ما تعنيه الأنا وحدية صحيح تماما، إلا أنه لا يمكن قوله، وإنما يظهر نفسه» (TLP, 5.62). وهنا يبدو ڤتجنشتين أقرب ما يكون إلى المذهب القائل بوجود حقائق لا سبيل إلى الكلام عنها. ولكن الشيء الخليق بالملاحظة أن ڤتجنشتين لا يقول ما عسى أن يكون الذى يظهر نفسه على أنه حقيقة للأنا وحدية. وهذه «الحقيقة» ربما لا تكون، على الرغم من كل شيء، قضوية فى طبيعتها وإنما تكمن بدلا من ذلك فى ممارسة لغتنا وتكون جزءا لا يتجزأ منها.

وسيكون من السهل التخلى عن كل هذا بوصفه جزءا من «اللغو الميتافيزيقى». ولكن هذا يترك السؤال لماذا كان يجب على ڤتجنشتين أن يشعر بأنه مجبر على نطق هذا اللغو بهذه الطريقة القاطعة. ويجب أن نسأل بالأحرى ما الذى دفعه إلى وضع هذه التقارير الغريبة ؟ ربما نجد الإجابة فى الجملة التالية: «القول إن العالم هو عالمى، يظهر ذاته فى حقيقة أن حدود اللغة (اللغة التى أفهمها) تعنى حدود عالمى» (TLP, 5.62). وهذا يوحى بأن الأمر برمته يقبل الرد إلى السؤال بأى معنى تكون اللغة التى أعرفها هى لغتى ؟ وهذا سؤال لا يملك ڤتجنشتين فى الرسالة جوابا كاملا عنه لأن الكتاب يتكلم عن اللغة فى أغلب الأحوال بوصفها بنية من العلامات مجهولة المصدر كلية، ولا نسمع شيئا تقريبا عن من ذا الذى يتكلم هذه اللغة، ومن أين تأتى، وكيف تكتسب، وكيف تستعمل، وكيف تستعمل فى التواصل البشرى. وتتدلى اللغة فى الرسالة فى مكان خال من الهواء إذا جاز التعبير. وملاحظات ڤتجنشتين عن الأنا وحدية فى الرسالة ربما تفهم فى نهاية الأمر فهما حسنا بوصفها تعبيرات عن عجزه فى هذه الفترة عن التوصل إلى تفاهم مع حقيقة لغتنا. وسوف يمضى بعض الوقت قبل أن يدرك ڤتجنشتين نفسه هذا العجز.

ترتب على القضية الأولى فى الرسالة، مع تقريرها بأن العالم هو كل ما هنالك، نتائج فلسفية مهمة. وأكثر هذه النتائج أهمية هى استبعاد القيم من العالم. وبعبارة أخرى، العالم فى رأى ڤتجنشتين هو مجموع الوقائع «الظاهرة». «فى العالم كل شيء يوجد كما هو ويحدث على النحو الذى يحدث عليه. ولا توجد فى العالم قيمة...» (TLP, 6.41). وتمييز الواقعة والقيمة ليس من ابتكار ڤتجنشتين بطبيعة الحال. فقد سبق أن قرره قبله كل من الفلاسفة الكانطيين الجدد والوضعيين. فأما الكانطيون الجدد فقط اعتبروا القيم ترنسندنتالية على حين فكر فيها الوضعيون بوصفها مظاهر ذاتية لوقائع موضوعية. ويبدو ڤتجنشتين فى الرسالة أقرب إلى الكانطيين الجدد من الوضعيين فى هذه النقطة. ويرى أن «معنى العالم يجب أن يقع خارج العالم» (TLP, 6.41)، و«الأخلاق ترنسندنتالية» (TLP, 6.421). ولكنه يخلص إلى نتائج من هذا الرأى أكثر جذرية من النتائج التى خلص إليها الكانطيون الجدد. فقد اعتقد هؤلاء الفلاسفة أن تمييز الواقعة – القيمة أنار الطريق أمام نظرية فلسفية فى القيمة متميزة من العلم التجريبى. وأنه أفسح المجال أمام علم فلسفى للقيمة. أما ڤتجنشتين فليست لديه مثل هذه الأوهام. فنراه يكتب بروح معادية تماما للكانطيين الجدد: «سيكون المنهج الصحيح فى الفلسفة هو هذا: لا تقل شيئا اللهم إلا ما يمكن قوله، أى قضايا العلم الطبيعى، أعنى شيئا لا علاقة له بالفلسفة» (TLP, 6.53). ومع ذلك ليس المراد بهذا صرف النظر عن أسئلة الأخلاق والقيم. وإنما يراد به أنه لا يمكن أن يوجد فى رأيه نظرية فلسفية أو علم يتعلق بهذه الأسئلة. وكتب إلى شخص يبادله الرسائل: «يتألف عملى من جزأين: يتألف من العمل الذى يوجد هنا، ويتألف من كل شيء لم أكتبه. وهذا الجزء الثانى على وجه الدقة هو الجزء المهم. لأن ما هو أخلاقى يتم تعيينه من داخله إذا جاز التعبير عن طريق كتابى؛ وأنا مقتنع بأنه، والكلام على نحو صارم، يمكن تعيينه فقط بهذه الطريقة»(٧). ومع ذلك يصرح فيما بعد: «لا أستطيع أن أصف مشاعرى إلا عن طريق الاستعارة القائلة: إذا استطاع المرء أن يكتب كتابا فى الأخلاق ويكون بالفعل كتابا فى الأخلاق، فإن هذا الكتاب سوف يدمر مع انفجار كل الكتب الأخرى فى العالم» (LE, p. 40).

ولا تأبى الرسالة الكلام عن القيم فقط وإنما تصمت أيضا عن أمور إنسانية أخرى مثل الفن أو الثقافة أو التاريخ. فالشيء المحقق أنها لا تخبرنا بشيء عن اضطرابات العصر الذى كتب فيه ڤتجنشتين كتابه: إراقة الدماء والقتل العمد فى الحرب العالمية الأولى، والجنون والألم الذى كابده ڤتجنشتين بنفسه، وانهيار النظام التاريخى الكلى الذى كان شاهدا عليه. وهذه الأمور أهملت عن عمد. فقد انتهى هرمان بروخ الذى عاش خلال الظروف نفسها، إلى نتيجة فى خاتمة المطاف تقول إن العالم ليس له منطق[٨]. أما ڤتجنشتين فى الرسالة فقد تمسك بالاعتقاد المضاد. فخلف كل الجنون استطاع مع ذلك أن يتبين منطق العالم الذى تبينه من قبله بارمنيدس وأفلاطون وليبنتز ورسل. وكتب فى ملاحظاته: «حياة المعرفة هى الحياة السعيدة رغم شقاء العالم» (NB, p. 81).

إلى أى حد تأثرت الميتافيزيقا والمنطق وعلم النفس عن طريق الاكتشاف القائل إن هناك حدودا لما يمكن قوله ؟ هذا سؤال مهم لڤتجنشتين بلا شك. ولكن السؤال عن حدود اللغة لم يكتسب مغزاه النهائى والوجودى بالنسبة له إلا عندما تحول إلى الأخلاق والجمال وإلى الاهتمام بمعنى الحياة وما هو صوفى. وبالفعل هذه هى الموضوعات التى تحول إليها عرض الرسالة تحولا مثيرا فى صفحاتها الأخيرة. «من الواضح أن الأخلاق لا يمكن التعبير عنها... والأخلاق والجمال شيء واحد... وحل مشكلة الحياة نراه فى زوال المشكلة... ويوجد بالفعل ما لا يمكن التعبير عنه. وهذا يظهر نفسه؛ إنه الموضوع الصوفى» (TLP, 6.421, 6.521, 6.522). ومع ذلك سيكون من الخطأ رد الرسالة إلى وضع البحث الأخلاقى. ونحن فى حاجة إلى أن نأخذ بجدية ما يقوله ڤتجنشتين فى سياق العمل حول الميتافيزيقا والمنطق وعلم النفس والمسائل الفلسفية الأخرى. ولكن الانجراف النهائى للعمل كان بوضوح نحو ما هو أخلاقى ونحو النتائج بالنسبة للحياة التى تنشأ من الاكتشاف بأن هناك حدودا للغة ذات المعنى.

وإحساس ڤتجنشتين القوى بهذا الموضوع أمر واضح فى «محاضرة فى الأخلاق» ألقاها فى كيمبردج عام ١٩٢٩، وبعد عشر سنوات من إتمام الرسالة ظل واقعا تحت تأثيرها إلى حد بعيد جدا. ونراه يقول فى هذه المحاضرة إنه يود أن يتحدث إلى المستمعين عن «شيء أرانى متحمسا لتوصيله» (LE, p. 39). ورسالته هى «أن نزعة جميع الناس الذين حاولوا فيما مضى الكلام عن الأخلاق أو الدين تتعارض مع حدود

اللغة» وأن هذا «الذى يتعارض مع جدران سجننا أمر ميئوس منه تماما وبصورة مطلقة»، وأن الأخلاق «بقدر ما تنشأ من الرغبة فى قول شيء حول المعنى النهائى للحياة، والخير المطلق، والقيم بصورة مطلقة، لا يمكن أن تكون علما» (LE, p. 44). ولكى يطبع فى عقل جمهور المستمعين إليه مضامين هذا الفكر، نراه يضيف: «كلماتنا المستعملة كما نستعملها فى العلم، هى أوانٍ قابلة لأن تحوى معنى ومغزى وتنقلهما، المعنى والمغزى الطبيعى. والأخلاق، إذا كانت أى شيء، متجاوزة للطبيعة، ولن تعبر كلماتنا إلا عن وقائع» (LE, p. 40).

وتوضح «محاضرة فى الأخلاق» أن الفكر الأخلاقى، كما فهمه لا يهتم باقتراح المبادئ المعيارية للفعل. ولا يحفل بالاختيار بين بدائل محددة وثابتة وإنما يعنى بالآراء الشاملة فى الخير. وفى هذا كان، مرة أخرى، تابعا مخلصا لشوبنهور، الذى كتب عن طموحات الفلسفة إلى أن تصبح عملية، وترشد السلوك، وتحول الشخصية هى مزاعم قديمة ينبغى على الاستبصار الناضج أن يتخلى عنها فى النهاية. لأنه هنا حيث يكون السؤال عن جدارة أو عدم جدوى الوجود، وعن الخلاص أو اللعنة، لا تجد المفاهيم الميتة فى الفلسفة طريقا لحسم المسألة، وإنما الذى يحسمها هو الطبيعة العميقة فى الإنسان نفسه، الروح الحارسة التى تهديه»[٩]. وكان نقد شوبنهور موجها إلى الأمر المطلق عند كانط. وكانت لشوبنهور بطبيعة الحال رؤية أخلاقية محددة خاصة به، وتتمثل فى الاعتقاد بأن الحياة برمتها هى الألم وأن كل شيء وكل كائن حساس، على وجه الخصوص، يستحق الشفقة، سواء كان بشريا أو حيوانيا، وأنه لا سبيل إلى الخلاص إلا عن طريق التغلب على الإرادة بداخلنا، إرادة الحياة وإرادة القوة. وهذه الرؤية ربما يكون لها مضامين عملية. ولكن هذه المضامين لا يفترض أن تنشأ من مبدأ معيارى ما (والذى سوف يستلزم لا محالة إثبات الإرادة بدلا من تجاوزها) وإنما تنشأ من رؤية واضحة لما عسى أن يكون عليه العالم. ويجوز لنا أن نقول إن الأخلاق عند شوبنهور خيالية فى طبيعتها أحرى من كونها معيارية[١٠].

ونستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الأخلاق عند فتجنشتين. ذلك بأنه لم يهتم بالقواعد الأخلاقية من قبيل الوصايا العشر، والقاعدة الذهبية، والأمر المطلق عند كانط. فكل هذه القواعد بطبيعة الحال يمكن التعبير عنها تماما باللغة. ولم يهتم أيضا

بمفاهيم مثل الواجب والإلزام الخلقى. وفى ملاحظة شخصية سجلها فى الحرب العالمية الأولى. نجد هذه العبارة المميزة: «لازلت لا أعرف كيف أقوم بواجبى لأنه واجبى ويحفظ وجودى الإنسانى الكامل بالنسبة لحياة الروح» (GT, p. 27f). وبعبارة أخرى، الواجب شيء خارجى فحسب على حين ترتكز الأخلاق على الحياة الداخلية للروح البشرية، والأخلاق على أى حال لا تهتم بالإرادة كما أراد كانط. وبدلا من ذلك يتعين علينا إدراك أن «الإرادة بوصفها ظاهرة لا تهم إلا علم النفس» (TLP, 6.423). ويوضح ما نحن بصدده مرة أخرى فى ملاحظته الشخصية عندما يذكر نفسه «يمكن أن أموت فى ساعة واحدة، ويمكن أن أموت فى ساعتين، ويمكن أن أموت فى شهر أو فقط فى سنوات قليلة» (GT, p. 28). إن إحساسه بأنه يعيش دائما تحت المدفع هو الذى جعله يدرك إدراكا قاطعا بأنه ربما لا يوجد مستقبل أمامه. ويستنتج: «يجب على الإنسان ألا يعتمد على المصادفة. لا فى السراء ولا فى الضراء» (GT, p. 27). ومن ثم يصبح سؤاله: «كيف يجب أن أعيش لكى أواصل بعزم فى كل لحظة. العيش فى الخير والجمال حتى تنتهى الحياة بنفسها (المرجع السابق). والأوامر الوحيدة التى يمكن أن يصوغها لنفسه فى هذا الموقف هى: «لا تقلق !» (المرجع السابق). «عش سعيدا !» (NB, p. 78). والمراد بأن يعيش سعيدا هنا هو أن يعيش فى انسجام مع العالم ومع الوقائع كما هى موجودة.

ويقول فتجنشتين إذن فى «محاضرة فى الأخلاق» إن الأخلاق تهتم بالفعل بالسؤال عن الحياة بصورة جيدة، أو، كما يجوز أن نقول أيضا، تهتم بالسؤال عن معنى الحياة. وهذه الأسئلة ليس لها إجابات يمكن صياغتها فى صيغة علمية. ويواصل توضيح كيف يجوز للمرء أن يفكر فى معنى الحياة. ويقول إن خبرته الخلقية الخاصة بلا منازع هى خبرة «الدهشة من وجود العالم». ولكن هناك أيضا خبرة «الشعور الآمن بصورة مطلقة» أيا ما كان الذى يحدث (LE, p. 41). وهناك أخيرا خبرة «الشعور بالإثم» ليس بسبب شيء فعله الإنسان، وإنما الإثم بصورة مطلقة ووجودية فى حضرة الله (LE, p. 42). ويعترف فتجنشتين بأن التعبير اللفظى عن هذه الخبرات سيكون لغوا عند النظر إليه بطريقة علمية. ويستنتج أن محاولاتنا لصياغتها فى كلمات تطمح مع ذلك إلى شيء له أهمية عظيمة.

وفى معرض تعليقه على كتاب مارتن هيدجر الوجود والزمان أخبر ڤتجنشتين مجموعة من جماعة ڤيينا بأنه استطاع أن يتخيل بصورة جيدة ما يعنيه هيدجر بالوجود والقلق:

> الإنسان لديه الدافع للاصطدام بحدود اللغة. تأمل مثلا الدهشة من أى شيء يوجد. هذه الدهشة لا يمكن التعبير عنها فى صيغة سؤال ومن ثم لا توجد إجابة. وكل شيء يجوز أن نقوله أوليا يكون لغوا فقط. ومع ذلك نحن نصطدم بحد اللغة. وأدرك كيركجور هذا الاصطدام وسماه بصورة مماثلة (اصطدام المفارقة). وهذا الاصطدام بحد اللغة هو الأخلاق[11].

وهذه الملاحظة تلقى ضوءا على الرسالة واهتمامها بما لا يمكن قوله. فالعبارات المتعلقة بالميتافيزيقا والمنطق التى تؤلف الجانب الأكبر من هذا العمل لابد من فهم أنها تتضمن اصطداما مماثلا بحدود اللغة. ومن حيث هى كذلك فإن هذه العبارات لابد من أن تخفق، ولكن القول بأنها تخفق أمر تنويرى. وهكذا يستطيع ڤتجنشتين أن يكتب فى نهاية الرسالة: «توضح قضاياى أن الذى يفهمنى يدركها فى نهاية الأمر بوصفها خالية من المعنى، وعندما صعد من خلالها وعليها تجاوزها (لابد من أن يلقى بالسلم بعيدا بعد أن يكون قد صعد عليه، إذا جاز التعبير)» (TLP, 6.54). وعلى هذا النحو تؤدى القضايا الخالية من المعنى غرضا. ذلك بأنها مطلوبة بوصفها توضيحات لما يمكن قوله وما لا يمكن قوله. وعلى حين تكون لغوا بصورة حرفية، يجب أن نأخذ ما تهدف إليه مأخذ الجد. وسوف يثبت ڤتجنشتين فيما بعد هذا الموقف نفسه تجاه العبارات الدينية، فهو ينظر إليها باحترام عميق بينما ينظر إليها فى آخر الأمر على أنها مجرد توضيحات بدلا من أن تكون حقائق قطعية.

ويجب أن أركز الانتباه على نتيجتين، الأولى هى أن هذه الاعتبارات تلقى ضوءا على ما يعنيه ڤتجنشتين بقوله فى الرسالة إن أشياء معينة تظهر ذاتها ولكن لا يمكن قولها. واعتبر بعض القراء أن هذا يعنى أنه يتكلم عن حقائق نحس معها بعجز كلماتنا. ولكن من هذه الملاحظات عن الأخلاق يصبح من الواضح أن ما يظهر ذاته ليس الحقائق التى لا يمكن قولها وإنما ممارسات معينة فى الحياة نحل فيها مشكلة معنى وجودنا أو

نخفق فى حلها. ومن ثم فإن حل مشكلة الحياة يوجد فى زوال المشكلة. وأولئك الذين تصبح مشكلة الحياة واضحة بالنسبة لهم فى نهاية الأمر لا يستطيعون إذن أن يقولوا فى أى معنى تكمن لأنه لا يوجد لديهم بالفعل شيء يقولونه. وقل مثل هذا عن الميتافيزيقا والمنطق. عندما نحاول أن نقول شيئا ميتافيزيقيا أو نحاول أن نقول شيئا عن المنطق، ترانا نومئ فحسب إلى الطرق التى نجد من المعقول والممكن الكلام عنها. فنحن نومئ إلى الممارسات الإنسانية، وليس إلى الحقائق الخفية.

وتتعلق النتيجة الثانية بفتجنشتين نفسه. عندما بلغ بالرسالة إلى خاتمتها، لم يستطع الانتقال إلى عمل أكاديمى عادى. وإنما أصبح بستانيا فى دير ومعلما فى مدرسة ابتدائية ومهندسا معماريا. وحتى عندما عاد إلى كيمبردج بعد عشر سنوات، وجد من الصعب أن يدمج نفسه فى الحياة الأكاديمية. وظل بقية حياته مدفوعا بجدية أخلاقية عميقة تجد تعبيرها الاضطرارى إلى حد بعيد ربما فى الجملة الأخيرة من الرسالة: «إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، يجب أن يصمت عنه».

الهوامـــــش

(1) Friedrich Waismann, "Theses", in *Wittgenstein and the Vienna Circle*, edited by Brian McGuinness, translated by Joachim Schulte, Oxford: Blackwell, 1979, p. 233.

(2) Gottlob Frege, "On Concept and Object", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, edited by Peter Geach and Max Black, 3rd edition,

(3) Frege, "On Concept and Object", p. 54.

(4) Frege, "On Concept and Object", p. 43.

(5) Frege, "On Concept and Object", p. 50.

(6) Frege, "On Concept and Object", p. 54.

(7) Ludwig Wittgenstein, "Letters to Ludwig von Ficker", translated by Bruce Gillette, in *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, edited by C.G. Luckhardt, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979), pp. 94-95.

(8) Hermann Broch, *Die Schlafwandler*, Frankfurt: Surhrkamp, 1978.

(9) Arthur Schopenhauer, *The World as will and Representation*, translated by E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, 1969, vol. 1, p. 271.

(١٠) فى موضوع الرؤية الأخلاقية انظر:

R.W. Hepburn and Iris Murdoch, "Vision and Choice in Morality", Aristotelian Society, Supplementary Volume 30, 1956.

(11) *Wittgenstein and the Vienna Circle*, p. 68.

الفصل الرابع

التنوع المدهش لألعاب اللغة

يوحى الكتاب الأزرق لڤتجنشتين إلى أى حد أحرز تقدما منذ أن أكمل الرسالة قبل خمسة عشر عاما. وعلى حين تخلى الآن عن كثير من افتراضاته المبكرة حول اللغة والمنطق وحتى الفلسفة نفسها، نرى عمله يتألق فى الوقت نفسه بغزارة فى الأفكار الجديدة والمدهشة. وبالفعل يعد الكتاب الأزرق أحد إنجازات ڤتجنشتين الإبداعية إلى حد بعيد ومن حيث هو كذلك يستحق أن يوضع جنبا إلى جنب مع الرسالة وبحوث فلسفية.

ويبرز شيئان فى هذا الكتاب. فأما أولهما فهو أن ڤتجنشتين ملتزم أكثر من أى وقت مضى بتصور موثر للفلسفة بوصفها نقدا للغة. وإذا اختلف هذا النقد اختلافا منهجيا عن نقد الرسالة فذلك راجع إلى تفكير جديد حول اللغة هو الآن أقرب إلى تفكير موثر أكثر من قربه إلى تفكير فريجه أو تفكير رسل. ولا يريد ڤتجنشتين أن يقيس اللغة العادية بمعايير الرمزية الاصطناعية. ونحن نقرأ: « من الخطأ القول إننا فى الفلسفة نعتبر اللغة المثالية مقابلة للغتنا العادية. لأن هذا يجعلها تبدو كما لو أننا نستطيع أن نضفى تحسينا على اللغة العادية. ولكن اللغة العادية صحيحة تماما» (BB, p.28) ولم تكن دراسة اللغة فى رأيه فى الرسالة غاية فى ذاتها على الإطلاق. وكان بالأحرى على يقين من أن الفلاسفة يحتاجون فقط إلى معالجة هذه النقاط حول اللغة التى أدت، أو يرجح أن تؤدى، إلى تحديد الأحاجى أو الأخطاء الفلسفية.[1]

وأما الشيء الثانى الملاحظ فى الكتاب الأزرق فهو تراجع ڤتجنشتين عن مشاغله الأخلاقية والوجودية فى الرسالة. فالأخلاق ليست هى الفكرة الأساسية فى الكتاب الأزرق. وهذا لا يعنى أنه تخلى عن الجدية الأخلاقية التى أفضت إلى كتابة الصفحات

الأخيرة من العمل المبكر. ولكن حيثما قال من قبل فى كلمات كثيرة جدا إننا لا نستطيع الكلام عن الأخلاق، يبدو أن ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق (وماتلاه من كتب) قد عقد العزم على ممارسة هذه النتيجة الجذرية. ومع ذلك لم ينس الدروس التى تعلمها من عمله فى الأخلاق. وفى « محاضرة فى الأخلاق» سعى إلى إظهار أن معنى الحياة يكشف ذاته فى ممارسة الحياة. وخلال عام ١٩٣٣ طبق هذا الدرس على كل شيء قاله من قبل عن أشياء تظهر ذاتها ولكن لا تقال (سواء كانت فى الميتافيزيقا أو المنطق أو علم النفس). ويستنتج الآن أن ما يظهر نفسه ليس الحقائق التى يجب أن تبقى صامته على نحو ملغز. والصواب أن ما يظهر نفسه يقدم فى ممارستنا واستعمالنا وسلوكنا. وما يظهر نفسه على وجه الخصوص هو الطريقة التى نستعمل بها اللغة ونسيء استعمالها.

المعنى بوصفه استعمالا

عاد ڤتجنشتين إلى الفلسفة فى عام ١٩٢٩ مشغولا بهموم مقصورة على منطق الرسالة. لقد فكر أولا فى أنه يستطيع حل هذه المسائل بسرعة ثم يقول للفلسفة وداعا إلى الأبد. ولكن خلال عام ١٩٣٣ اضطره عمله إلى التخلى عن جوانب كبيرة من تفكير الرسالة وتبنى وجهة نظر جديدة بالفعل فى اللغة. وهذا هو الذى سعى إلى توصيله فى الكتاب الأزرق.

وعلى خلاف الرسالة بتقاريرها القطعية، يبدأ الكتاب الأزرق على نحو مميز بالسؤال:» ما معنى الكلمة؟ « وخلف هذا السؤال الذى يبدو غريبا تكمن شكوكه حول تصور الرسالة الكامل عن المعنى. ويواصل ڤتجنشتين اقتراح أن نستبدل البحث فى كيف نفسر معنى الكلمة بهذا السؤال الابتدائى. وسوف نكتشف بعد ذلك أن هذه التفسيرات تأتى فى صور مختلفة للغاية. وسيجعل هذا من السهل علينا إدراك أن الكلمات تملك معنى بطريقة مختلفة. وكان قد أكد فى الرسالة أنه يمكن تحليل قضايانا فى نهاية الأمر إلى «أسماء» وأن هذه الأسماء جميعا تملك معنى عن طريق تمثيلها «للأشياء». وفى مقابل وجهة النظر البسيطة هذه، نراه يتمسك الآن بأننا « إذا تعين علينا أن نسمى أى شيء يكون حياة للعلامة، فلابد من أن نقول إنه استعمالها» (BB,p.4). ويصرح بأنه من الخطأ البحث عن استعمال العلامة « كما لو كان شيئا مشترك الوجود مع العلامة» والصواب أن العلامات والجمل التى تتألف منها تحصل على معناها « من نسق العلامات، ومن اللغة

التى تنتمى إليها». وليس لجملنا حياة إلا « بوصفها جزءا من نسق اللغة « (BB, p.5).

وتفهم هذه الملاحظات على نطاق واسع على أنها تعبر عن «نظرية الاستعمال فى المعنى» فى مقابل «نظرية الصورة» المفترضة فى الرسالة. ولكن ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق لا يلتزم باقتراح نظرية فى المعنى بأكثر من التزام مؤلف هذه العمل المبكر. والصيغة القائلة إن المعنى هو الاستعمال لا تزودنا فى الحقيقة بنظرية حقيقية لأن مفهوم ڤتجنشتين للاستعمال متعدد الوجوه، وقابل للتعديل وغير محدد. ويجوز أن نقول أيضا إن الصيغة فى حقيقة الأمر تحصيل حاصل. وبالتأكيد إذا كان «المعنى» يعنى الاستعمال - كما يقترح ڤتجنشتين - فإن الصيغة «المعنى هو الاستعمال» تعنى فقط « الاستعمال هو الاستعمال». وهذا تحصيل حاصل واضح، وليس نظرية حقيقية. وعلى الرغم من ذلك هناك شيء جديد حول اللغة. ونستطيع أن نرى هذا بوضوح عندما ننظر إلى الطريقة التى يعالج بها ڤتجنشتين المشكلة التى دفعته إلى العودة إلى الفلسفة فى عام ١٩٢٩.

ألعاب اللغة

وهذه المشكلة لها نتيجة خاصة بالذرية المنطقية فى الرسالة. حاول أن يبرهن فى هذا العمل على أن كل واقعة ذرية لا بد من أن تكون مستقلة منطقيا عن أى واقعة ذرية أخرى. ونستطيع أن نعيد صياغة المسألة فى حدود لغوية. إذا كانت أ و ب قضيتين أوليتين معا، أعنى قضايا تصف وقائع ذرية، فإن صدق أ أو كذبها سوف يكون مستقلا عن صدق ب أو كذبها، ومن جهة أخرى، إذا كانت أ تستلزم ب، مثلا، فإن إحدى القضيتين على الأقل لن تكون أولية. وبالتالى، «أ و ب» تستلزم «ب» و«ب» تستلزم «أ أو ب» فقط لأن «أ و ب» و«أ أو ب» قضايا مركبة منطقيا ؛ ولكن تأمل الآن القضيتين «أ أحمر» و«ب أخضر». لا يبدو أنهما مركبتان منطقيا ؛ إذ إنهما لا تحتويان بالتأكيد فى صورتهما الحالية على أى روابط منطقية، وهى العلامة العادية للتركيب المنطقى. ولكن لا يمكن أن تصدقا أيضا معا فى الوقت نفسه، إذا كنا نعنى القول إن أ أحمر وأخضر معا طوال اللحظة نفسها. وخلص ڤتجنشتين فى الرسالة إلى نتيجة مفادها أن قضايا اللون لا يمكن أن تكون إذن أولية وسعى إلى تفسير هذا بمساعدة النظرية الفيزيائية فى موجات الضوء. ولكن خلال عام ١٩٢٩ توصل إلى إدراك هذا بوصفه إجابة خاطئة ويبحث الآن حلا مختلفا للمشكلة اختلافا جذريا. وفى ديسمبر من هذا العام أخبر أعضاء دائرة ڤيينا:

> كتبت ذات مرة «توضع القضية تجاه الواقع مثل المسطرة. والنقاط النهائية وحدها للخطوط المدرجة تلمس بالفعل الشيء الذى يجب قياسه». والآن أفضل القول إن نسق القضايا يوضع تجاه الواقع مثل المسطرة. فإذا قلت مثلا إن هذه النقطة أو تلك فى المجال البصرى زرقاء، فأنا لا أعرف هذا فحسب، وإنما أعرف أيضا أن هذه النقطة ليست خضراء وليست حمراء وليست صفراء، وهلمَّ جرّا. لقد وضعت مقياس اللون الكامل تجاهه مرة واحدة... وكل هذا لم أعرفه بعد عندما كنت أكتب عملى.(٢)

وظل ڤتجنشتين بقية حياته مفتونا بهذه الملاحظة. وعاد إلى دراسة لغة الألوان مرة بعد أخرى. لماذا نقول يمكن أن يوجد أحمر شفاف ولكن لا نقول أبيض شفاف؟ لماذا لا يمكن أن يوجد أخضر محمر، أو برتقالى مزرق، أو بنفسجي مصفر ؟ وكتب فى مذكرات من العامين الأخيرين فى حياته يقول: «لا نود إثبات نظرية فى اللون (لا نظرية فسيولوجية ولا نظرية سيكولوجية)، وإنما نود أن نثبت بالأحرى المنطق لمفاهيم اللون. وهذا ينجز ما توقعه الناس غالبا بصورة ظالمة من النظرية» (RC,22). وتوصل أيضا إلى فهم مبكر أنه بالإضافة إلى قضايا اللون لا بد من أن توجد أنساق أخرى من القضايا. وبالتالى أشار إلى أن قضايا العدد تؤلف أيضا نسقا فى ذاتها. « يوجد (على وجه الدقة) ثلاثة كتب على المنضدة» تستلزم مثلا أنه لا يوجد كتاب واحد أو كتابان أو أربعة كتب أو خمسة كتب على المنضدة. وهذا النسق بدوره مستقل منطقيا عن نسق قضايا اللون. فالقول إن هناك ثلاثة كتب على المنضدة لا يخبرنا بشيء عن لونها، والقول هناك كتب حمراء على المنضدة لا يخبرنا بشيء عن عددها. وما نسميه لغة يكمن بهذه الطريقة فى أنساق متعددة من القضايا أو من ألعاب لغة متعددة كما قال فى الكتاب الأزرق. وقدم هذا المصطلح هنا عن طريق التفسير: «إن دراسة ألعاب اللغة هى دراسة الصور البدائية من اللغة أو اللغات البدائية» و«ألعاب اللغة هى صور اللغة التى يبدأ بها الطفل الاستفادة من الكلمات» (BB, p.17). وسرعان ما يقول إن ألعاب اللغة ليست أجزاء غير كاملة من اللغات وإنما « لغات كاملة فى ذاتها»، إنها « أنساق كاملة للتواصل البشرى». ويضيف إلى هذا: «الصورة التى لدينا عن لغة البالغ هى صورة عن جزء ضبابى من اللغة، لغته

الأم، تحيط بها ألعاب لغة حكيمة وواضحة تقريبا، اللغات الفنية» (BB, p.81). ومع ذلك توصل فيما بعد إلى الكلام عن التنوع المدهش فى كل ألعاب اللغة اليومية» (PI, p.224) ووضع من بين هذه الألعاب اللغوية قائمة تحوى إصدار الأوامر، واتباعها، ووصف مظهر الشيء، أو تقديم قياساته، والتقرير عن حادثة، والتخمين حول حادثة، وتأليف قصة وقراءاتها، والتخمين حول الألغاز، والترجمة من لغة إلى أخرى، والطلب، والشكر والسب، والتحية، والتوسل (PI,23).

ويمتاز مصطلح « لعبة اللغة» بالنسبة لڤتجنشتين بميزتين على مصطلح «النسق». أولا وقبل كل شيء يوحى مصطلح لعبة اللغة أن اللغة يجب فهمها على أنها فاعلية. ويكتب فيما بعد تتألف ألعاب اللغة من « أفعال متواترة للعب عبر الزمان» (OC, 519). ومن حيث هى كذلك فهى دينامية وتتغير على الأرجح على طول الزمان (OC, 256,336). وبدلا من التفكير فى اللغة بوصفها بنية صورية بالطريقة التى نجدها فى الرسالة، يتساءل ڤتجنشتين الآن كيف يصل الطفل إلى ممارسة لعبة اللغة. «لا يتعلم الطفل أن الكتب توجد، وأن الكراسى توجد، وهلمَّ جرّا. وفيما بعد تطرح الأسئلة المتعلقة بوجود الأشياء بطبيعة الحال» (OC, 476). ويوحى مصطلح لعبة اللغة أيضا بأن هذه الفاعليات، مثل الألعاب الأخرى، تحكمها قواعد وأن أخص ما تمتاز به ألعاب اللغة هو قواعدها الخاصة، وهذا لا يعنى أن القواعد تعمل بالطريقة نفسها فى كل ألعاب اللغة. فبينما توجد بعض الألعاب مثل الشطرنج، التى لها قواعد دقيقة، توجد ألعاب أخرى ليس لها قواعد مثل قذف الكرة. وعندما نفكر فى اللغة « بوصفها رمزية مستخدمة فى حساب دقيق» فإن ما يكون فى عقلنا هو اللغة كما تستخدم فى العلم والرياضيات. ولكن «استعمالنا العادى للغة لا يؤيد هذا المعيار للدقة إلا فى حالات نادرة» (BB,p.25). وفى محاولة لتكثيف الصورة الناتجة للغة فى استعارة، نراه يكتب فيما بعد: «نحن نرى أن ما نسميه «جملة» و«لغة» ليس الوحدة الصورية التى تخيلتها، وإنما عائلة من البنى التى يرتبط بعضها ببعض تقريبا» (PI,108) وبالتالى عن طريق القياس التمثيلي: «يمكن النظر إلى لغتنا على أنها أشبه شيء بمدينة قديمة: شبكة معقدة من شوارع صغيرة وميادين، ومن منازل قديمة وجديدة، ومن منازل طرأت عليها إضافات من عصور متباينة، ويحيط بهذا عدد كبير من الضواحى الجديدة ذات الشوارع

المستقيمة المنتظمة والمنازل المتماثلة» (PI, 18).

وحيث سعت الرسالة بمساعدة المنطق إلى بيان أن اللغة وحدة وأنها تملك تحت مظاهرها السطحية المنوعة بنية تحتية واحدة، كان ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق وبحوث فلسفية، عاقدًا العزم على القول بالتعدد. وهذا التحول فى وجهة النظر له نتائج مهمة مادام ڤتجنشتين يعتبر أيضا أن اللغة متممة لصورة حياتنا الكاملة. وتنصب السمة التعددية للغة بالتالى مباشرة على الثقافة البشرية والمجتمع والتاريخ والدين والعلم والفلسفة، وعلى الطرق التى نتصور بها أنفسنا ونتصور الآخرين. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن السمة التعددية للغة تستلزم أن الحالة البشرية فى جوانبها المنوعة تكون تعددية بصورة جوهرية فى طبيعتها. ونراه فى بحوث فلسفية يلفت الانتباه إلى هذه النتيجة فى الصيغة الموحية: «إن ما يتعين قبوله، أى ما هو معطى، هى – هكذا يستطيع المرء أن يقول- صورة الحياة» (PI, p.226).

ولكن ألا يمكن أن نتصور البشرية بوصفها موحدة فى صورة حياة وحيدة وبوصفها تتكلم لغة وحيدة موحدة وبالتالى تشارك فى لعبة لغة واحدة؟ يسمح ڤتجنشتين بهذه الإمكانية ولكنه يوضح أن صورة الحياة الناتجة سوف تكون فقيرة وغير ملائمة للبشر تقريبا. وفى الفقرة الثانية من بحوث فلسفية، يتخيل فريقا من العمال يشتركون فى لعبة لغة واحدة مثل هذه:

> يقصد باللغة أن تؤدى غرض التواصل بين البناء (أ) ومساعده (ب). (أ) يبنى بأحجار البناء: فهناك قوالب، وقوائم، وبلاطات، ودعامات. وعلى (ب) أن ينقل الأحجار وذلك بالنظام الذى به يحتاجها (أ). ومن أجل هذا الغرض يستعملان لغة تتألف من الكلمات «قالب» و«قائمة» و«بلاطة» و«دعامة». (أ) يطلبها و(ب) يحضر الحجر الذى تعلم أن يحضره عند سماع مثل هذا النداء – تخيل هذه اللغة على أنها بدائية كاملة.

وإذا كانت اللغة هكذا، فسوف تواجهنا صورة من الوجود البشرى نجد فيها التفاعلات واستعمالات اللغة هى تفاعلات الإنسان الآلى واستعمالاته بصورة حرفية. ولكن أليس فى مقدورنا أن نتصور لعبة لغة أكثر غنى وتكون موحدة مع ذلك ؟ ألم

يفترض مؤلف الرسالة فى وقت ما أن هناك لغة واحدة فقط بمعنى من المعانى، أى بنية منطقية تحتية واحدة تشترك فيها كل اللغات الطبيعية المختلفة وكل الأنظمة الرمزية المبتكرة؟ ألم يحاول الفلاسفة مرارا وتكرارا بناء لغة مثالية فريدة؟ سيرد ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق على هذا النوع من الاعتراض بالإشارة إلى أن ألعاب اللغة المختلفة تؤدى حاجات مختلفة وأن « هذه الحاجات يمكن أن تكون منوعة كأشد ما يكون التنوع» (BB,p.59). والأكثر من ذلك أن الحاجات البشرية ليست منوعة فى عددها فحسب، وإنما تتغير عبر الزمان، ولا سبيل إلى التنبؤ بها. من ذا الذى استطاع التنبؤ بأننا سوف نجد أنفسنا يوما ما نتواصل إلكترونيا حول الكرة الأرضية؟ لقد أنتج الإنترنت بالفعل عددا كبيرا من ألعاب اللغة الجديدة. وتعددية ألعاب اللغة تتأسس بالتالي فى تعددية الحاجات البشرية، ويجوز أن نضيف، فى تعددية الاهتمامات البشرية، وتعددية الطرق التى نرى بها أنفسنا والعالم من حولنا. وبطبيعة الحال هناك دائما إمكانية لأن ندع هذه التعددية تفلت من أيدينا وننتهى إلى وجود إنسان فقير بكل معنى الكلمة. «إن العلم والصناعة، اللذين أحدثا شقاء لا حد له فى التقدم، ربما يوحدا العالم - أعنى تكثيفه فى وحدة واحدة، وإن كان العالم الذى فيه سلام هو الشيء الأخير الذى سيجد موطنا» (CV,p.63).

ولكى ندرك إدراكا كاملا إلى أى حد تتنوع ألعاب لغتنا العادية بالفعل، ربما يتعين علينا أن نبحث ما يقوله ڤتجنشتين من الثلاثينيات فصاعدا عن مشكلة العقل والجسم، وعن الرياضيات، وعن الأسطورة والدين والعلم، وعن الثقافة، وعن قدرتنا على رؤية الأشياء بطرائق مختلفة، وعن إمكانية صور العالم المختلفة.

العقل والمادة

يلفت ڤتجنشتين الانتباه فى الكتاب الأزرق إلى وجود نوعين من القضية فى لغتنا: «القضايا التى يجوز أن نقول عنها إنها تصف وقائع فى العالم المادى [العالم الخارجى]» و«القضايا التى تصف خبرات شخصية» (BB, pp.46- 47). ويمكن أن نقول، من جهة، «أشجار التوليب فى حديقتنا فى أوج التفتح»، ومن جهة أخرى، «أنا أعانى من ألم». وأكدت الرسالة بطبيعة الحال أنه لا توجد قضايا شرعية من النوع الأخير ما دامت كلمة «أنا» تعجز عن أن تمثل شيئا. والآن نجد أن ڤتجنشتين على استعداد للاعتراف بشرعيتها، ولكنه يعتبر أنه من الجوهرى أن نفسرها تفسيرا ملائما. وربما يؤدى بنا التمييز

بين النوعين من القضية إلى التفكير فى بادئ الأمر «أننا نملك هنا نوعين من العوالم: عوالم مبنية من مواد مختلفة ؛ عالم عقلى وعالم فيزيائى » (BB,p.47). ومع ذلك يجب رفض هذا التفسير. ويصح الشيء نفسه (أى الرفض) بالنسبة لتفسير آخر وفقا له « تنبثق الظواهر العقلية، والخبرة الحسية، والإرادة، ونحو ذلك، عندما يتطور نوع من الجسم الحيوانى بتعقيد معين» (المرجع السابق). ويصح الشيء نفسه بالنسبة لتفسير ثالث، يتمسك بأن الخبرة الشخصية، بعيدا عن أن تكون نتاجا لعمليات فيزيائية، تبدو بحيث تكون الأساس الحقيقى لكل الذى نقوله بأى معنى عن هذه العمليات « (BB,p.48). وهو صحيح من حين لآخر بالنسبة لتفسير ميتافيزيقى رابع وفقا له « يتألف العالم كله، العقلى والفيزيائى، من عالم مادى فقط» (المرجع السابق). وبعبارة أخرى يرفض ڤتجنشتين الثنائية الديكارتية، ونزعة الانبثاق المادية، والمثالية، والواحدية المحايدة، وبالفعل كل التفسيرات الميتافيزيقية للاختلاف بين النوعين من القضية. وبدلا من ذلك يصرح ڤتجنشتين بأن الإنسان صاحب الحس المشترك، والذى يتطابق معه، بعيد عن الواقعية مثل بعده عن المثالية « (BB,p.48). والمفتاح للمشكلة التى يعرضها النوعان من القضية يوجد بالأحرى فى الملاحظة القائلة إن «القضيتين» «أ عنده س ذهبى» و«أ عنده وجع أسنان» لا تستعملان استعمالا متشابها. إذ إنهما تختلفان فى نحوهما حيث ربما لا يبدو للوهلة الأولى أنهما تختلفان» (BB,p.53). وتؤدى القضيتان، فى الحقيقة، أغراضا مختلفة وتلبى حاجات مختلفة، وتعمل اللغة فيهما عملا مختلفا. وبعبارة أخرى قل إننا نتعامل مع لعبتين مختلفتين للغة.

وانتهز ڤتجنشتين الفرصة فى الكتاب الأزرق ليعاود النظر فى مسألة الأنا وحدية. وكان قد أكد فى الرسالة أن الأنا وحدية «صحيحة تماما» ولكن ما تعنيه لا يمكن قوله. والآن يحاول ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق البرهنة على وجود استعمالين شرعيين لكلمة «أنا». وعلى حد قوله يوجد لها « استعمال بوصفها موضوعا»، ويوجد لها «استعمال بوصفها ذاتا» (BB,p.66). ونحن نستعمل « الأنا» أو «ى» (ضمير المتكلم المضاف إليه) للإشارة إلى موضوع عندما نتكلم عن جسم إنسانى وسماته الجسدية. وفى هذه الفئة لدينا القضايا « ذراعى مكسور» و«أنا كبرت ست بوصات». ومن جهة أخرى تستعمل الكلمة «أنا» بوصفها ذاتا عندما نتكلم عن حالات عقلية وعمليات عقلية

وإحساسات. وأمثلة ڤتجنشتين هى: «أنا أرى كذا وكذا» و«أنا أسمع كذا وكذا» و«أنا أحاول أن أرفع ذراعى» و «أنا أظن أنها ستمطر» و «أنا عندى وجع فى الأسنان» (BB, pp.66-67). يقول ڤتجنشتين فى النوع الأول من القضية يكون الموضوع (الجسم) محددا ويقال عنه شيئا ما. وفى النوع الثانى من القضية نحن لا نشير إلى أى موضوع على الإطلاق. فالقول «عندى ألم» ليس عبارة حول شخص معين أكثر من كونه أنينا (BB, p.67). وعندما أنطق «أنا أتألم»، لا أحاول تقرير واقعة، وإنما أحاول لفت الانتباه إلى نفسى. وعن طريق مجموعة من تجارب الفكر سعى إلى إثبات أن كلمة أنا فى مثل هذه المنطوقات لا تشير إلى جسم جزئى، ونستطيع أن نتخيل مثلا أننى أحس بألم فى جسمك بدلا من جسمى كما هو عادى. ولكن حتى هذا الألم سوف يظل ألمى. «لا يوجد سؤال عن إدراك شخص عندما أقول أنا عندى وجع أسنان. والسؤال: «هل أنت متأكد من أنك الذى يعانى من آلام؟ سيكون خاليا من المعنى» (BB, p.67). وهذا لا يعنى أننا فى مثل هذه الحالات نشير إلى شيء ما عقلى أو روحى. ويختتم ڤتجنشتين الكتاب الأزرق بالكلمات القائلة: «إن جوهر القضية أن ذلك الذى لديه آلام أو يرى أو يظن هو من طبيعة عقلية فحسب، وأن كلمة «أنا» فى «أنا عندى آلام» لا تشير إلى جسم جزئى» (BB, p.74). وهذه الحقيقة السلبية لا تسوغ النتيجة الإيجابية القائلة إننا يجب أن نشير إلى شيء روحى. ويضيف ڤتجنشتين إننا «نشعر أنه فى الحالة التى نستعمل فيها «أنا» بوصفها ذاتا، لا نستعملها لأننا ندرك شخصا جزئيا عن طريق سماته الجسدية، وهذا يخلق الوهم بأننا نستعمل هذه الكلمة، للإشارة إلى شيء ما بلا جسد، والذى له مع ذلك عضوية فى جسمنا» (BB, p.69). ويحاول البرهنة على أن هذا الوهم هو المصدر الحقيقى للاعتقاد الديكارتى فى أنا واقعية بصورة ميتافيزيقية وجوهرية.

ويستنتج ڤتجنشتين أن القائل بالأنا وحدية ليس هو الشخص الذى اكتشف حقيقة جديدة عن الواقع والعقل، وإنما هو الشخص الذى « أغرى إغراء لا سبيل إلى مقاومته باستعمال صيغة معينة للتعبير « (BB, p.60). ويظهر هذا الإغراء لأن طرائقنا العادية فى الكلام تمسك العقل على نحو صارم فى وضع واحد ونشعر أحيانا أننا فى ضيق من التفكير بسبب هذا القيد. ويود القائل بالأنا وحدية التأكيد على الاختلاف بين شعوره بالألم وشعور شخص آخر بشكل أقوى مما تجيزه اللغة العادية. ومن ثم يقترح طريقة

أخرى للكلام. وليس فيما يقترحه شيء خطأ من حيث المبدأ. ويجوز حتى أن نعمل بالاتفاق مع طريقة الأنا وحدية فى الكلام ونقول «كذا وكذا يكون مرئيا بالفعل» فقط عندما يرى القائل بالأنا وحدية كذا وكذا. لا يوجد شيء خطأ فى الاقتراح بأن الآخرين يجب عليهم أن يمنحونى مكانا استثنائيا فى رمزيتهم، ولكن التسويغ الذى أود أن أقدمه لهذا، أن هذا الجسم هو المقعد لهذا الذى يعيش بالفعل - هو كلام بلا معنى » (BB, p.66). وتلقى الملاحظة ضوءا يبين إلى أى حد تغيرت صورة ڤتجنشتين عن العلاقة بين اللغة والعالم عن الصورة التى كان قد رسم خطوطها فى الرسالة . وتكشف أيضا إلى أى حد تغيرت صورته عن العالم نفسه. ويكتب ڤتجنشتين عن القائل بالأنا وحدية:

> إنه يرى طريقة لتقسيم البلد مختلفة عن الطريقة التى تستخدم فى الخريطة العادية. إنه يشعر بأنه قد أغوى مثلا باستعمال الاسم «ديفونشاير [بإنجلترا] ليس للبلد بحدوده المتفق عليها، وإنما لإقليم وضعت حدوده بطريقة مختلفة. ويستطيع أن يعبر عن هذا بالقول: «أليس من السخف أن نضع هذا البلد، على الحدود هنا؟ ولكن ما يقوله هو: «ديفونشاير الواقعية هى هذه» ونستطيع أن نرد: «إن ما تريده هو فقط رمزية جديدة ولا تتغير وقائع الجغرافيا برمزية جديدة» (BB, p.57).

أقول إن تصور ڤتجنشتين عن العلاقة بين اللغة والعالم قد تغير، وتصوره عن العالم نفسه قد تغير أيضا. التصور السابق هو تفكير ڤتجنشتين المبكر فى أن العالم نفسه له بنية محددة يتم رسمها فى قضايا تنسخ هذه البنية الدقيقة. والتصور هنا يكون عن الواقع بوصفه سطحا متصلا يمكن تخطيطه على نحو مختلف لأغراض مختلفة. وعلى حين ينفر ڤتجنشتين فيما بعد الرسالة من وضع مزاعم ميتافيزيقية، ظل يعمل مع فهم للواقع غير ملفوظ وغير صورى. والتصور السابق أيضا هو الفكرة القائلة إن الواقع نفسه له بنية منطقية، وأن هناك نظاما فريدا وتنظيما للعالم. والتفكير الآن أننا نفرض تنظيما على العالم بمساعدة لغتنا وأن هناك دائما أكثر من طريقة لفعل هذا، وأكثر من لغة، وأكثر من رمزية. وهذا لا يعنى أن ألعاب لغتنا منفصلة عن العالم وأننا نستطيع الكلام بأى طريقة تحلو لنا. وفى ملاحظاته المتأخرة يكتب ڤتجنشتين: «إذا تخيل المرء الوقائع بطريقة

أخرى غير التى توجد بها، فإن ألعابا لغوية معينة تفقد أهميتها بينما تصبح ألعاب أخرى مهمة. واستعمال مفردات اللغة يتغير بهذه الطريقة، أى يتغير تغيرا تدريجيا» (OC, 63). وخطأ الرسالة أنها افترضت أن الرمزية الجزئية التى نقبلها يمكن تسويغها عن طريق الإشارة إلى نظام منطقى للعالم، ولم يكن خطأ الرسالة فى افتراض أن هناك علاقة ما بين اللغة والعالم.

وعدل ڤتجنشتين الجديد أيضا ما قاله من قبل عن حدود اللغة. وفى رأيه الجديد يمكن أن يسمح بأن كل لعبة جزئية لها حدود ملازمة. ولكنه لم يفكر مثلما فكر من قبل فى هذه الحدود بوصفها صارمة وثابتة. ومع ذلك فألعاب اللغة يمكن أن تتغير عبر الزمان وتلائم طرقا جديدة من الكلام. وكما بين فى مناقشته للأنا وحدية فى الكتاب الأزرق، من الممكن دائما ابتكار ألعاب لغة جديدة لتفى بحاجات واهتمامات جديدة.

الرياضيات والعلوم الأخرى

وألاحظ فى هذا السياق أن ڤتجنشتين شغل نفسه على نطاق واسع بفئتين من الأسئلة فى الثلاثينيات. تنتمى الفئة الأولى إلى فلسفة العقل وتهتم بمسائل من النوع الذى ناقشته منذ لحظات. وتعالج الفئة الثانية موضوعات فى فلسفة الرياضيات. وڤتجنشتين لديه أسباب منوعة لملاحقة هذه الفئة الثانية من الأسئلة. أحد هذه الأسباب هو رغبته فى فهم طبيعة الضرورة. ما الذى يعنيه الفلاسفة عندما يقولون عن شيء ما إنه ضرورى؟ وبأى معنى تكون القضايا الرياضية، مثلا، صادقة بالضرورة ؟ وكيف تجعل قواعد الرياضيات تطبيقها أمرا ضروريا ؟ وما الضرورة الموجودة فى خطوات البرهان الرياضى. أكد ڤتجنشتين فى الرسالة أن الضرورة (أو «اليقين» كما قال فى ذلك الوقت) تظهر ذاتها فى قضية تكون تحصيل حاصل (TLP, 5.525). وبالتالى كل ضرورة بالنسبة له هى ضرورة منطقية (TLP, 6.37). ولكن هذا ترك سؤالا مهما بلا إجابة مادام قد اعتقد أيضا أن معادلات الرياضيات ليست تحصيل حاصل وأنها ضرورية. فما نوع الضرورة الذى يمكن أن تظهره إذن ؟

زد على ذلك أن هناك اهتماما آخر كان دافعا لعنايته بأسس الرياضيات. مثلما حدث فى غالب الأمر، وجد نفسه فى نزاع مع معلمه رسل الذى سعى إلى رد كل الرياضيات إلى المنطق. وعلى حين جادل ڤتجنشتين فى الرسالة فى النزعة المنطقية عند رسل، ظل

مؤيدا لفكرة أن الرياضيات مشروع موحد. والآن نراه فى الثلاثينيات يشرع فى بيان أن الأمر ليس هكذا، وأن الرياضيات فى الحقيقة من ألعاب لغة منوعة ومن طرق فى التفكير منوعة ومتميزة ولكنها مرتبطة. وتبعا لذلك يكتب: «أود القول: الرياضيات نسيج من طرق عمل البرهان – وعلى هذا تقوم قابلية تطبيقها المتشعبة وأهميتها» (RFM, p. 176).

ومن المعقول مد هذه الاعتبارات إلى العلوم الأخرى وإلى العلم الطبيعى ككل. ولم يطور ڤتجنشتين أبدا فلسفة فى العلوم التجريبية، وإنما يعارض بالتأكيد أى اعتقاد فى وحدة العلم. وبدلا من ذلك، من المحتمل أن يبرهن على أن العلم الطبيعى هو أيضا نسيج شأنه فى ذلك شأن الرياضيات. وسوف تلزم هذه النتيجة لزوما طبيعيا تماما بالنسبة له من ملاحظاته حول النسيج الرياضى مادامت العلوم التجريبية المختلفة تستخدم أجزاء مختلفة من الرياضيات وتفعل ذلك بطرق متشعبة. ومن المحتمل أن يكون مؤيدا أيضا لتقارير عن العلم مثل التى طورها توماس كون والتى تؤكد على القطيعة فى العلم عبر الزمان. لقد سلم على كل حال بأن هناك أكثر من طريقة لفهم العالم والكلام عنه. وأن العلم والأساطير والدين تفعل هكذا بطرق تستخدم ألعاب لغة مختلفة تمام الاختلاف وفريدة لا تقارن بغيرها بالفعل.

العلم والأسطورة والدين

توصل ڤتجنشتين إلى هذه النتائج فى السنوات الأولى من الثلاثينيات عندما قرأ كتاب السير جيمس فرايزر الغصن الذهبى، وهو بحث فى الممارسات السحرية والدينية ويعد واحدا من الإنجازات العظيمة للثقافة الفيكتورية. وفى ملاحظاته على الكتاب نرى ڤتجنشتين ينقد فرايزر نقدا عنيفا بسبب السمة الردية لتقريره عن هذه الممارسات والتصور الوحدوى الناتج للفهم البشرى. ويكتب أن فرايزر يعالج السحر بوصفه «فيزياء زائفة بصورة جوهرية، أو مثلما يجوز أن تكون الحالة – طب زائف، وتكنولوجيا، وهلمَّ جرّا» (RF, p. 67). وعلى العكس من ذلك اعتقد ڤتجنشتين أنه من الخطأ افتراض أن الجنس البشرى يفعل كل هذا بسبب مجرد حماقة» (RF, p. 61). ويطرح على نفسه سؤالا: «لماذا يشترك البدائيون فى رقص المطر ؟» هل هم ببساطة على خطأ فيما يتعلق بفاعلية أفعالهم وتأثيرها ؟ ألا يعرفون أنها سوف تمطر فى آخر

الأمر على كل حال ؟ ويستنتج أن فرايزر أخفق فى إدراك أن السحر ليس علما مقترحا وخاطئا. وأنه لا يعمل بفكرة التأثير السببى، ولكنه يقوم على فكرة الرمزية واللغة (RF, p. 64). يتضمن السحر موقفا متميزا نحو العالم يختلف اختلافا جذريا عن موقف العلم. «صورة الروح اليقظة هى تبجيل للأشياء» (RF, p. 73). وعندما تستيقظ الروح الإنسانية تحدث انفصالا عن النفس الأصلية، الأساس النهائى للحياة، ويكون هذا الانفصال باعثا على الطقوس السحرية والدينية. والصورة السحرية والعلمية للحياة تختلف بالتالى الواحدة عن الأخرى اختلافا تاما. فالسحر له لغته الخاصة، وألعاب لغته الخاصة، وهذه الألعاب متميزة تمام التميز من ألعاب اللغة التى تمارس فى العلم وفى عالم يسيطر عليه العلم.

وتنسحب النزعة العلمية عند فرايزر على كل اعتقاد دينى. ولكن ڤتجنشتين يعترض بأن أوغسطين لم يكن مخطئا بالتأكيد عندما تضرع بالدعاء إلى الله فى الاعترافات. ولا البوذى على خطأ فى آرائه الدينية المختلفة تماما. ويضيف ڤتجنشتين فى موضع آخر: «من الواضح أن جوهر الدين لا يمكن أن يملك أى شيء يتعلق بحقيقة أن هناك كلاما، أو بالأحرى: عندما يتكلم الناس، فإن كلامهم نفسه يكون جزءا من فعل دينى وليس نظرية. وبالتالى لا يهم على الإطلاق إذا كانت الكلمات المستخدمة صادقة أو كاذبة أو خالية من المعنى[٣]. وألعاب اللغة فى الدين بهذه الطريقة لابد من تمييزها من ألعاب اللغة فى الحقيقة العلمية، شأنها فى ذلك شأن ألعاب اللغة فى الفكر السحرى. واللغات السحرية والدينية لها حياة ومعنى فى استعمالها الذى لا يمكن رده إلى الاستخدام الضيق للغة فى وصف الوقائع وتحليلها.

وفى الفترة التى كان فيها ڤتجنشتين يقرأ كتاب فرايزر الغصن الذهبى درس أيضا كتاب أوزفالد شبنجلر تدهور الحضارة الغربية. لقد سعى شبنجلر فى هذا الكتاب إلى تقديم «دراسة بنية تاريخ العالم»، وحاول إثبات أن كل الثقافات التاريخية العظيمة فى العالم لها صورتها المتميزة. وهذه الصورة تحدد، فى رأى شبنجلر، كل جوانب الثقافة، من طقوسها الدينية إلى علمها ورياضياتها. وتحدد أيضا مجرى كل ثقافة من نشأتها إلى انهيارها. وهذه الأفكار أثارت بوضوح اهتمام ڤتجنشتين. وأنت تجد ذلك واضحا فى إحدى ملاحظاته من الثلاثينيات حيث يكتب: «تتميز حضارتنا بكلمة تقدم. والتقدم

هو صورتها... وهو يبنى بشكل نموذجى. لقد انشغلت بإقامة بنية معقدة إلى حد بعيد» (CV, p. 7). ولا تعكس هذه الملاحظة فحسب تأثير شبنجلر فى اقتراح أن «حضارتنا» لها صورة تختلف عن صورة الحضارات الأخرى، وإنما تعكس تأثيره أيضا فى الاعتماد على تمييز شبنجلر بين الثقافة والحضارة – والحضارة فى رأى شبنجلر تمثل المرحلة النهائية فى تطور الثقافة الذى تصبح فيه الثقافة مشلولة ومنهكة. وبهذه الروح يصر ڤتجنشتين على أننا نجد أنفسنا الآن «فى التيار العظيم للحضارة الأوروبية والأمريكية» ولكن لا نجد أنفسنا كما كان الحال من قبل فى «عصر الثقافة الرفيعة» (CV, p. 6).

جوانب الرؤية

كتب ڤتجنشتين فى الرسالة: «إننا نكون لأنفسنا صورا للوقائع. وتمثل الصورة الموقف فى مكان منطقى، وجود حالات الواقع وعدم وجودها، والصورة نموذج للواقع» (TLP, 2.1-2.12). وتبعا لهذا التقرير، نجد أن الصورة ترسم واقعة عن طريق امتلاك البنية نفسها بالضبط التى تملكها الواقعة، أعنى أن تكون متماثلة معها فى الشكل. والقضايا (والقضايا الأولية بخاصة) هى، بهذا المعنى الدقيق، صور منطقية للوقائع. وليس هذا هو التقرير الذى سوف يؤكد عليه بعد الرسالة. ولكن سيظل ڤتجنشتين المتأخر مهتما بالصور وعلاقة التصوير. لقد استمر فى انجذابه إلى الفكرة القائلة إن القضايا تعمل ببعض الطرق مثل الصور. وهذا يصبح واضحا فى المقطع 11 من الجزء الثانى من بحوث فلسفية حيث يطيل الكتابة عن التصوير والرؤية ويشير إلى أن «الجملة يمكن أن تبدو لى وكأنها صورة بالكلمات، والكلمات الفردية الفعلية تبدو لى وكأنها صورة» (PI, p. 215).

وحالما تخلى عن الذرية المنطقية وعن الميتافيزيقا بصفة عامة لم يكن فى مقدوره أن يتحدث كما تحدث من قبل عن الصور والقضايا بوصفها تملك البنية التى تملكها الوقائع التى تمثلها. وفى بحوث فلسفية نجد أن الملاحظة الأساسية هى أن الصورة الواحدة يمكن أن تصلح لرسم مواقف مختلفة. وربما يتضمن الكتاب مثلا الرسم التوضيحى نفسه فى عدة مواضع ولكن ربما يمثل فى كل موضع منها شيئا مختلفا. «هنا مكعب زجاجى، وهناك صندوق مفتوح مقلوب، وهناك إطار من السلك لهذا الشكل، وهناك ثلاثة ألواح تكون زاوية مجسمة» (PI, p. 193). وتلفت الملاحظة انتباهنا إلى

نوع الصور المحيرة التى يمكن أن نراها فى لحظة واحدة بوصفها شيئا وفى اللحظة التالية بوصفها شيئا آخر.

كان ڤتجنشتين مهتما منذ وقت مبكر بمثل هذه الصور. وكتب فى الرسالة عن مكعب نيكر، وهو رسم لمكعب نرى فيه جانبا أو آخر بحيث يكون فى الأمام. وحاول إثبات أننا نستطيع أن نملك هاتين الوجهتين من النظر المختلفتين لأننا «نرى بالفعل واقعتين مختلفتين» (TLP, 5.5423).

وبعبارة أخرى، لا يتم تفسير الإدراك الحسى المتغير بالقول إننا نرى المكعب بطريقتين مختلفتين، وإنما يتم تفسيره بالأحرى بالقول إن هناك تمثيلين للإدراك الحسى يرسمان واقعتين مختلفتين، وضعين مختلفين بالفعل للمكعب فى المكان. وبالانسجام مع مفهوم الرسالة، تتلاشى بذلك الذات العارفة من التقرير.

والصورة المحيرة المفضلة عند ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية هى صورة البطة – الأرنب، وهى رسم يمكن رؤيته بالتناوب على أنه يرسم رأس بطة أو رأس أرنب. وتوضح مناقشته لهذا النوع من الصورة إلى أى حد تجاوز الأمور البسيطة فى الرسالة. وفى بحوث فلسفية نراه يسأل: ما الذى يوجد لرؤية جانب واحد بدلا من جانب آخر؛ وما الذى يوجد لرؤية الرسم على أنه يصور رأس بطة أو، بالتناوب، رأس أرنب ؟ ما الذى يحدث عندما نتعلم النظر إلى الرسم بطريقة أو بأخرى ؟ ما الذى يحدث عندما يتحول إدراكنا الحسى من طريقة لرؤية الرسم إلى طريقة أخرى ؟ وبالإضافة إلى ذلك يفهم ڤتجنشتين الآن أن المسائل التى نتوصل إليها على ضوء هذه المناقشة لا تتعلق بالصور المحيرة فحسب، وإنما تنشأ أيضا عندما نصل إلى إدراك وجه صديق فى حشد من الناس، وعندما ندرك أو نخفق فى إدراك التماثل فى وجهين، وعندما نحدد أو نعجز عن تحديد تعبير وجهى، وعندما، مثلا، يرى شخص ما ابتسامة، ولا يتبين أنها ابتسامة، ولا يفهمها هكذا» (PI, p. 198). وتظهر المسألة نفسها عندما نرى الرسم على أنه مسطح أحيانا وعلى أنه ثلاثى الأبعاد أحيانا أخرى. وعندما نرى كرة طافية فى صورة أو عندما نرى الصورة الساكنة بوصفها ترسم حصانا يعدو.

ومناقشته لكل هذا معقدة على الرغم من أنها ربما لا تكون حاسمة تماما. ومع ذلك تبرز فيها بوضوح نقطتان مهمتان. فأما النقطة الأولى فهى أن إدراك شيء ما بوصفه شيئا

ما يعنى إدراكه فى علاقة بالأشياء الأخرى. وعندما أرى البطة - الأرنب على أنها أرنب، فإن الصورة تقوم بالنسبة لى فى علاقة بالأرانب ولكن بصور الأرانب الأخرى أيضا. وتقوم أيضا فى علاقة بالأشياء التى سأقولها أنا وغيرى: عبارات بسيطة من قبيل «هذا أرنب» أو تعبيرات تعجب مثل «انظر، أرنب» أو تفسيرات فى صيغة «إذا نظرت إلى الصورة بهذه الطريقة، فسوف ترى أرنبا». وسوف تقوم صورة الأرنب أيضا فى علاقة مع تطبيقات معينة. ويكتب ڤتجنشتين: ولا يقال: «إنه يراه الآن مثل هذا» و «الآن مثل ذاك» إلا عن شخص قادر على القيام بتطبيقات معينة عن الشكل بحرية تامة. وجوهر هذه الخبرة هو التمكن من طريقة العمل... والقول إن الشخص يملك هذه الخبرة لا يكون معقولا إلا إذا كان الشخص قادرا على أن يفعل، وأن يكون قد تعلم، وأن يكون متمكنا من كذا وكذا» (PI, pp. 208-209). ونستطيع أن نعبر عن هذه النتيجة بعبارة أخرى. على حين لم يستعمل ڤتجنشتين مصطلح «لعبة اللغة» فى هذا السياق، يجوز أن نقول وفقا له إن رؤية شيء ما على أنه شيء ما، وامتلاك خبرة بشيء ما، يكون دائما جزءا من لعبة اللغة التى تتضمن الكلمات والصور الذهنية بالإضافة إلى تطبيقاتها، والقول إننا نستطيع رؤية جوانب مختلفة فى الصورة يوضح من حين إلى آخر التنوع فى ألعاب اللغة الممكنة.

وأما النقطة الثانية التى تبرز فى هذه المناقشة فهى أن ڤتجنشتين لم يفترض كما افترض من قبل أن الصورة بذاتها ترسم أى واقعة جزئية عن طريق بنيتها الحقيقية. والصواب أننا نستطيع استعمال الصورة الذهنية الواحدة لأغراض مختلفة جدا، ونرى بالفعل هذه الصورة الذهنية بطرق مختلفة جدا. وكانت الرسالة على صواب فى القول إننا نكون لأنفسنا صورا للوقائع. ولكن الصور قابلة للتفسير، إذ يمكن رؤيتها بطرق مختلفة وبالتالى لا نستطيع استخراج نتائج ميتافيزيقية من الصور التى نكونها عن وقائع العالم ويزودنا ڤتجنشتين بتطبيق مثير لهذه الفكرة على نحو مبكر فى بحوث فلسفية. تأمل شخصا يقول «ناولنى بلاطة». تبعا للرسالة يجب أن تملك هذه القضية بنية (منطقية) محددة تناظر بنية الواقعة التى تتكلم عنها. ولكن ڤتجنشتين يتساءل الآن «ألا يمكن أن نعنى بهذا التعبير أن يكون كلمة واحدة طويلة تناظر الكلمة المفردة «بلاطة». والبنية التى ننسبها إلى قضيتنا سوف تعتمد على القضايا الأخرى الممكنة فى لغتنا. وبعبارة أخرى، البنية التى ننسبها

إلى قضية هى دالة للعبة اللغة التى تنتمى إليها. وبناء على ذلك يكتب ڤتجنشتين: «الفكر والقصد (المفهومان فى ذاتهما) لا هما منطوقان ولا هما غير منطوقين، ولا تتم مقارنتهما بنغمة مفردة تسمع أثناء الفعل أو الكلام، ولا بلحن» (PI, p. 217).

صـــور العـــالم

ومناقشة ڤتجنشتين لرؤية الجانب تمهد الطريق أمام تأملاته فى أنساق الفكر وصور العالم. وملاحظاته عن هذه الموضوعات، كتبت فى العقدين الأخيرين من حياته، ونشرت تحت عنوان فى اليقين وتوحى بأن ڤتجنشتين يتحرك الآن كما تحرك من قبل فى اتجاه جديد. والشيء الأساسى فى هذه الملاحظات النهائية هو اقتناع ڤتجنشتين بأن «كل اختبار، وكل تأييد وتفنيد لغرض يحدث بالفعل داخل نسق... وليس النسق هو نقطة الانطلاق، وإنما هو بالأحرى المجال الذى تملك فيه الحجج حياتها» (OC, 105). وفى ملاحظات أخرى يضيف أن كل افتراضاتنا واقتناعاتنا، وكل شيء نعتقد فيه أو نشك فيه، هو جزء من هذا النسق. ونقرأ أيضا: «تشكل معرفتنا نسقا كبيرا. وداخل هذا النسق فقط تؤدى القيمة التى ننسبها إليه دورا جزئيا» (OC, 410).

والمصطلح الشامل إلى حد بعيد الذى استخدمه فى هذا السياق هو مصطلح «صورة العالم» الذى يحيلنا من جهة إلى لغة الصورة فى الرسالة، ومن جهة أخرى يحيلنا إلى مناقشته «لرؤية العالم» عند فرايزر وشبنجلر فى الثلاثينيات. ويبرهن كتاب فى اليقين على أن صورة العالم لدينا تحدد كيف ندرك الأشياء وكيف نتكلم عنها. «كل شيء رأيته أو سمعته يمنحنى الاقتناع بأن الإنسان لا يكون بعيدا أبدا عن الأرض. ولا شيء فى صورة عالمى يتكلم فى صالح الصورة المضادة» (OC, 93) ويمكن وصف صورة العالم هذه وصفا كاملا تقريبا فى قضايا (OC, 162). وتشكل هذه القضايا نسقا يؤدى «دورا مماثلا لدور القواعد فى لعبة» بالنسبة «للنسق الكامل لألعاب لغتنا» (OC, 95, 411). وترتبط مصطلحات صورة العالم، والنسق، ولعبة اللغة بعضها مع بعض ارتباطا وثيقا. وفى مقابل الذرية فى الرسالة نجد أن وجهة نظر ڤتجنشتين فى المعنى والفكر واللغة هى الآن كلية بكل ما فى الكلمة من معنى. وأنت تراه يكتب على نحو حكيم «يطلع ضوء النهار على الكل شيئا فشيئا» (OC, 141).

وهذه النزعة الكلية لها نتائج فلسفية مهمة. ومادام كل شك يفترض مسبقا نسقا،

ولعبة لغة، أو صورة عالم، فإن الشك الفلسفى الجذرى والشامل تماما لابد من أن يكون شيئا شاذا غريبا. «والشك دون نهاية ليس شكا تماما» (OC, 625). ومن جهة أخرى، لا تتضمن حالاتنا اليقينية شيئا أيضا ولا تشكل إلا «نوعا من دراسة الأساطير» الذى يحدد «مجرى النهر» فى فكرنا. وعلى حين ربما تبدو لنا غير قابلة للشك تماما يجب ألا ننسى أن «دراسة الأساطير يمكن أن تتغير عائدة إلى حالة من التدفق، وربما يتحول مجرى النهر لفكرنا» (OC, 97). ونظرا لهذا السبب فإن محاولة مور لإثبات الواقعية الميتافيزيقية عن طريق لفت الانتباه إلى يقين القضية «أنا أعرف أن هناك يدا هنا» لا تؤدى إلى شيء.

زد على ذلك أننا يجب أن ننتبه إلى حقيقة أن التسويغ برمته والمحاجة لا يمكن أن يحدث إلا داخل نسق. ذلك بأنها تستلزم أن النسق نفسه ليس له تسويغ. «يجب أن تتذكر أن لعبة اللغة تقول شيئا لا يمكن التنبؤ به. أعنى أنها لا تقوم على أسس إنها ليست معقولة (أو لا معقولة). إنها توجد مثل حياتنا» (OC, 559). ونحن لا نصل إلى صورة العالم لدينا عن طريق الاقتناع بصحتها وإنما عن طريق كوننا قد تربينا عليها. وهذه الصورة للعالم تصلح إذن بالنسبة لدينا بوصفها «الخلفية الموروثة التى أميز تجاهها بين الصادق والكاذب» (OC, 94). واللغة التى «لا تنشأ من نوع ما من الاستنتاج» (OC, 475) تتأسس بالأحرى فى ممارسات وعادات مطبوعة فينا فى الطفولة. وفى البداية لا يكون العمل وعيا وعقلا. وفى إحدى الفقرات التنويرية إلى حد بعيد من كتاب فى اليقين يكتب ڤتجنشتين: «ما أنواع الأسس التى أملكها للثقة فى الكتب المدرسية للفيزياء التجريبية ؟ لا أملك أسسا لعدم الثقة فيها. وأنا أثق فيها. وأعرف كيف تنتج هذه الكتب، أو بالأحرى أعتقد أننى أعرف. وعندى دليل ما ولكنه لا ينجح نجاحا عظيما وهو من نوع متناثر جدا. لقد سمعت ورأيت وقرأت أشياء منوعة» (OC, 600) وليس المراد بهذه الملاحظة على الإطلاق، بطبيعة الحال، أن تضعف ثقتنا فى الفيزياء، وإنما يراد بها بالأحرى أن تبين لنا كيف نعول على الثقة حتى فى الفيزياء.

يتكلم ڤتجنشتين فى اليقين فى غالب الأمر بصيغة المفرد عن «صورتى عن العالم» و«نسقنا» ولكنه يفترض فى حقيقة الأمر أن هناك صورا للعالم كثيرة وممكنة وأن هناك أنساقا كثيرة ممكنة للفكر. وبالفعل يعمل دائما بإمكانية أن الآخرين ربما يرون العالم

بطريقة مختلفة عن الطريقة التى توصلت بها الكائنات البشرية الحديثة إلى رؤيته. وبالتالى يكتب «يعتقد الناس الأذكياء جدا وأصحاب الثقافة العالية فى قصة الخلق فى الكتاب المقدس، على حين يتمسك الآخرون بها بوصفها كذبا مثبتا، والأسس لدى الفريق الأخير معروفة جيدا لدى الفريق الأول» (OC, 336). وما دام كل تفكير يحدث داخل نسق من الفكر، فيلزم بطبيعة الحال أننا لا نستطيع أن نستعمل على نحو فعال نسقا واحدا لتقويض أساس نسق آخر. وحيث تلتقى صورتان للعالم، وحيث تصبح مجموعتان من المبادئ متصارعة بالفعل، «يعلن كل إنسان بأن الآخر أحمق وخارج عن الملة». (OC, 611). إذن لا نستطيع إلا أن نقارع الشخص الآخر، وعلى أى أسباب يمكن أن أقنعه؟ «وفى نهاية الأسباب يأتى الاقتناع. تأمل ما يحدث عندما يهدى المبشرون أصحاب الفطرة» (OC, 612).

الباطنى والظاهرى

تثير تعددية فتجنشتين أسئلة شائكة. كيف نميز بين ألعاب اللغة ؟ ويبدو أن الكلمات نفسها يمكن أن تظهر فى لعبتين مختلفتين (كلمة «أنا» على سبيل المثال) وكيف نعرف ما إذا كانت القضية تنتمى إلى لعبة لغة واحدة أو لعبة أخرى ؟ وما العلاقات التى توجد بين ألعاب اللغة المختلفة ؟ وكيف ترتبط وتؤلف ما نعتبره لغة واحدة ؟ وما حالات الانفصال والاتصال والتحولات الممكنة التى توجد بين أنساق الفكر المختلفة ؟ وعلى أى نطاق يستطيع المرء أن يفهم صورة واحدة للعالم داخل صورة أخرى للعالم ؟ وهل أنساق الفكر أو صور العالم تقبل المقارنة بعضها مع بعض ؟ وكيف ندرك أن شخصا ما لديه صورة عالم محددة ؟ وهلمّ جرّا.

لم يبحث فتجنشتين كل هذه الأسئلة ولكنه أدرك صحتها. وهذا واضح من الطريقة التى تخطى بها فى نهاية الأمر تقرير الكتاب الأزرق عن الاختلاف بين الطرق الموضوعية والذاتية فى الكلام. فى هذا الكتاب حاول أن يبرهن ببساطة على أن الطريقة الموضوعية والذاتية فى الكلام تنتمى إلى لعبتين لغويتين مختلفتين ولكن لم يقل شيئا تقريبا عن العلاقات بين هذه الألعاب اللغوية. ومن جهة أخرى نجده فى بحوث فلسفية يعود إلى الموضوع وينقح وجهة النظر القائلة إن لعبة اللغة الموضوعية والذاتية تنفصل كل واحدة عن الأخرى انفصالا حادا. وفى سياق الكلام عن الاختلاف بين الموضوعات الفيزيائية

والانطباعات الحسية نراه يكتب: «لدينا هنا لعبتان مختلفتان من ألعاب اللغة وعلاقة مركبة بينهما – إذا حاولت أن ترد علاقتهما إلى صيغة بسيطة فسوف تخطئ» (PI, p. 180). واستبصاره الجديد الأساسي هو الآن أن «العملية الداخلية» تكون فى حاجة إلى معايير خارجية» (PI, 580). ويرتبط إدراكنا لحقيقة أن الشخص يتألم بسلوكه وكلامه، ولكن فى شكل معقد «لقد لاحظت أنه معتل المزاج» هل هذا تقرير عن سلوكه أم عن حالته العقلية ؟... إنه عن كليهما. ومع ذلك ليس جنبا إلى جنب، وإنما عن الواحد من خلال الآخر» (PI, p. 179). والسلوك موضع البحث ربما يكون لفظيا وغير لفظى أو ربما يأتى الاثنان معا فى وقت واحد». «يسأل الطبيب» كيف حاله ؟» وترد الممرضة «إنه يئن»... ألا يجوز أن يخلصا مثلا إلى النتيجة «إذا كان يئن، فيجب أن نعطيه مزيدا من المسكن» – ودون أن نكتم الحد الأوسط» (PI, p. 179). وبدلا من الأنين يجوز أن يكون المريض بطبيعة الحال قد قال أيضا: «الجرح هنا. والألم رهيب». وهذا ربما يؤدى بالطبيب والممرضة إلى استخلاص النتيجة نفسها.

ويترتب على هذا فى رأى ڤتجنشتين أنه «فقط عن الكائن البشرى وما يشبه الكائن البشرى الحى (يشبه سلوكه) يستطيع المرء أن يقول: «إن لديه إحساسات، وإنه يرى، ويسمع، وإنه أصم، وإنه واع أو غير واع» (PI, 281). وعلى هذا النحو نستطيع أن نتخيل الألم فى ذبابة تتلوى ولا نتخيله فى صخرة جامدة، اللهم إلا إذا تخيلنا بالإضافة إلى ذلك أن هناك كائنا حيا يختبئ فى الصخرة. وهذا ربما يجعل الأمر يبدو كما لو أن ڤتجنشتين ينزلق الآن عائدا إلى نوع من السلوكية المادية التى حاول تفنيدها فى الكتاب الأزرق بصرف النظر عن الخلافات بين المثاليين والقائلين بالأنا وحدية والواقعيين على أساس أنها مجرد اختلافات حول صيغ التعبير وليست حول «وقائع يعترف بها أى إنسان عاقل» (PI, 402). وعلى حين يلتزم السلوكى بإنكار وجود أى اختلاف بين الألم وسلوك الألم يواصل ڤتجنشتين القول: «ما الاختلاف العظيم الذى يمكن أن يوجد ؟» وعندما يعترض: «ومع ذلك تصل مرة بعد مرة إلى النتيجة القائلة إن الإحساس نفسه عدم ! «ويرد» لا على الإطلاق، إنه ليس شيئا ولكنه ليس عدما أيضا !... لن تختفى المفارقة إلا إذا أحدثنا قطيعة جذرية مع الفكرة القائلة إن اللغة تعمل دائما بطريقة واحدة، وتؤدى دائما الغرض نفسه» (PI, 304). وبهذه الملاحظة المحيرة يسعى ڤتجنشتين إلى أن يخبرنا بأن الألم

ليس موضوعا (على سبيل المثال، موضوع فى العقل) نشير إليه عندما نقول إننا نتألم. والصواب أن خبرة الألم تؤدى دورا مختلفا للغاية فى لغتنا.

ونحن ننقاد إلى تفسير ميتافيزيقى لطبيعة العمليات العقلية فقط لأن الخطوة الأولى فى تفكيرنا «هى الخطوة التى لا تسترعى الانتباه تماما» وبالتالى «تمت الخطوة الحاسمة فى الخدعة السحرية، وهى الخدعة الفعلية التى اعتبرنا أنها بريئة تماما» (PI, 308). ما الخطوة الأولى الحاسمة إذن فى تفكيرنا حول العقل والتى تأخذنا فى نهاية الطريق إما إلى المثالية أو الثنائية الديكارتية أو إلى السلوكية ؟ إجابة ڤتجنشتين موجزة وفاصلة: «نتكلم عن العمليات والحالات ونترك طبيعتها بلا فصل... ولكن هذا هو على وجه الدقة ما يلزمنا بطريقة جزئية للنظر إلى المسألة» (PI, 308). وفى الفيزياء ربما نلاحظ أشياء معينة تحدث داخل الدقائق الأولية ولا نفهمها. وعندما ننتقل إلى العمليات العقلية نميل إلى الكلام بالطريقة نفسها. ونتحدث عن هذه العمليات بوصفها تحدث فى «العقل» وبعد ذلك نضيف أن العقل شيء يصعب فهمه. ولكن هذا القياس سرعان ما ينهار فى تقدير ڤتجنشتين.

وإذا شئنا أن ندرك هذا، يجب أن ننظر بدقة إلى كيفية ارتباط العبارات المتعلقة بالجسم البشرى بالمنطوقات النفسية. وهنا لابد من أن نميز بين حالتين: الحالة التى نتكلم فيها عن الغائب «إنه يتألم» والحالة التى نتكلم فيها عن المتكلم «أنا أتألم». عندما أقول عن شخص آخر إنه يتألم، ترانى أعتمد كلية على إتاحة المعايير الخارجية. فأنا أقول إنه يتألم لأننى أرى سلوكه المتألم أو أسمع كلماته. ومع ذلك فهذا لا يعنى أننى أضع عبارة ببساطة حول سلوك الألم. وهناك مجموعة من الأسباب لهذا. أحد هذه الأسباب أن العلاقة الحرجة الرابطة للسلوك والألم ليست وثيقة بصورة مطلقة. فمن الممكن أن يحس الشخص بالألم ومع ذلك لا يظهره ومن الممكن بصورة متساوية أن يتظاهر شخص بالألم، أعنى يظهر سلوك الألم من دون أن يحس بألم فعلى. ومن جهة أخرى، من الواضح أن ممارستنا لنسبة الألم إلى الآخرين سوف تحقق بداية ناجحة إذا لم توجد علاقة عامة وطبيعية بين الألم وسلوك الألم.

وتزودنا حالة منطوقات المتكلم مثل «أنا أتألم» بسبب آخر، ومع ذلك فعال إلى حد كبير، لرفض السلوكية. عندما أقول أنا أتألم لا أفعل هكذا بالتأكيد على أساس ملاحظة

سلوكى الخاص. وفى هذه الحالة «ترتبط الكلمات بالتعبيرات البدائية والطبيعية عن الإحساس وتستعمل بدلا منها... ويحل التعبير اللفظى عن الألم محل الصراخ ولا يصفه» (PI, 244). ولكى تعمل هذه الممارسة، ولكى يتعلم الأطفال أن يقولوا « أنا أتألم» بديلا عن الصراخ، نفترض مسبقا بطبيعة الحال أن هناك ارتباطا بين السلوك غير اللغوى والمنطوق. يتعلم الأطفال قول «أنا أتألم» عن طريق الكبار الذين يتكلمون اللغة وسوف يعلمون الطفل استعمال المنطوق عندما يرون سلوك الألم لدى الطفل. «يجرح الطفل نفسه ويصرخ، ثم يتكلم معه الكبار ويعلمونه صيحات الاستغاثة، والجمل بعد ذلك. إنهم يعلمون الطفل سلوكا جديدا للألم» (PI, 244). وتوضح حالة المتكلم الاختلاف بين وصف السلوك ومنطوق الألم. وعندما أقول «أنا أتألم» فأنا لا أصف أى شيء، وإنما أعبر بالأحرى عن الألم. ومنطوقى له وظيفة مختلفة عن الوصف. ويصح هذا حتى فى حالة الغائب. عندما أقول عن شخص ما «أعتقد أنه يعانى»، فأنا لا أصف سلوكه، مع أن إسنادى يقوم بالتأكيد على سلوكه، وإنما أعبر بالأحرى عن موقف منه: «موقفى منه هو موقف من النفس» (PI, p. 178).

وعلى حين تشخص السلوكية تشخيصا صحيحا وجود علاقة بين الألم والتعبير عن الألم (سلوك الألم)، فإنها تسيء تفسير هذه الحقيقة عندما تحاول إثبات أن منطوقات الألم هى أوصاف للسلوك. والتغلب على السلوكية يعنى «وضع قطيعة جذرية مع الفكرة القائلة إن اللغة تعمل دائما بطريقة واحدة، وتؤدى دائما الغرض نفسه؛ ألا وهو نقل الأفكار، التى قد تكون أفكارا عن المنازل، والآلام، والخير والشر، أو ما شئت من أشياء» (PI, 304). وتقتسم السلوكية هذا الافتراض المشكوك فيه، فى حقيقة الأمر، مع مقابلها الواضح، وهى الثنائية الديكارتية. لأن هذه الوجهة من النظر تفترض أيضا أن الكلمات تملك معنى عندما تمثل شيئا ما. وتنساق السلوكية والثنائية معا إلى الميتافيزيقا الخاطئة عن طريق إخفاقهما فى فهم الوظائف المنوعة للغة.

وتقع هذه الاعتبارات فى صميم الصميم مما يعرف بحجة اللغة الخاصة عند ڤتجنشتين. إذا بنينا نحو تعبيرات الإحساسات والحالات الداخلية على غرار «الموضوع والدلالة» فربما نغرى بالتفكير فى وجود موضوعات داخلية تدل عليها لغة إحساسنا. ولكن ڤتجنشتين يسعى إلى إثبات أن هذه الموضوعات الداخلية لا يمكن أن تؤدى

دورا جوهريا فى لغتنا وتفكيرنا. «الشيء فى الصندوق ليس له مكان فى لعبة اللغة على الإطلاق، ولا حتى بوصفه شيئا ما، لأنه يجوز أن يكون الصندوق فارغا تماما» (PI, 293). وإذا فسرنا المعنى على غرار «الموضوع والدلالة» فإن «الموضوع يسقط من اعتبارنا بوصفه غير ملائم» (PI, 293). وعند هذه النقطة يثير اعتراضا ممكنا مؤداه أننا يجوز أن نكون قادرين على ابتكار لغة خاصة بصورة جوهرية. «الكلمات المفردة فى هذه اللغة تكون للإشارة إلى مالا يمكن أن يعرفه إلا الشخص المتكلم... وبالتالى لا يستطيع شخص آخر أن يفهم اللغة» (PI, 243). وسوف تكون هذه اللغة خاصة بصورة جوهرية بمعنى أن ما تتكلم عنه لا يكون متاحا من حيث المبدأ إلا للشخص المتكلم. ويحاول ڤتجنشتين البرهنة على أن تصور مثل هذه اللغة غير متسق، لأنه لن يملك معايير لتحديد ما إذا كان المرء عرف الإحساس تعريفا ملائما أم لا.

مجال التنوع

وها هنا ينبثق عن كل هذا صورة للعالم البشرى بوصفه مجالا من التنوع التام. والتعددية الميتافيزيقية فى الرسالة (أو على الأقل تعددية المرحلة السابقة على الرسالة) مع كثرة موضوعاتها، وحالات الواقع، والوقائع أفسحت الطريق أمام فكرة الاستعمالات المتعددة للكلمات، وألعاب اللغة المتعددة، وصورة الحياة الإنسانية المتعددة. وهذه الاستعمالات وألعاب اللغة وصور الحياة المتعددة، بدورها، جرى النظر إليها بحيث تكون مرتبطة بتنوع متغير من الاهتمامات، والحاجات، وطرق رؤية العالم. ومع ذلك فإن هذا العدد الضخم من الصور والصيغ متقلب ويتغير عبر الزمان بطرق لا يمكن التنبؤ بها.

وتوحى الصورة بطرق جديدة تماما للنظر إلى الوضع البشرى. وهى طريق تتعارض تعارضا واضحا مع تقليدنا فى الفلسفة والعلم الذى دعم، بطريقة أو بأخرى، نموذج الوحدة. والرأى عند التقليد الفلسفى والعلمى أن التنوع الملموس للعالم البشرى هو مجرد ظاهرة سطحية، وغطاء يكمن خلفه مبدأ الوحدة الصارمة منتظرا منا أن نتبينه. على أن اسم هذا المبدأ قد تغير بطبيعة الحال من نسق فكرى إلى آخر: جرى النظر إليه فى نسق على أنه ترنسندنتالى (الله، والواحد، وفكرة الخير)، وفى نسق آخر على أنه تجريبى؛ فى نسق روحى وفى نسق مادى. ومع ذلك فإن الافتراض بوجود مثل هذا المبدأ يجرى

التسليم به دائما على نحو ضمني. وقد صبغ أيضا الطريقة التى نفكر بها فى المعرفة البشرية، وفى الفلسفة والعلم، وفى العقل البشرى. وعلى ضوء هذا الافتراض جرى فهم العقل بصفة عامة على أنه قدرة للبحث عن مبدأ مفرد، وعلى أنه قدرة على التوحيد. وهو الافتراض الذى شكل أخيرا جانبا كبيرا من تفكيرنا عن المجتمع والسياسة.

ويسعى ڤتجنشتين من ناحية أخرى، إلى أن يعلمنا التنوع المتأصل والكثرة فى العالم الإنسانى. ويحاول أن يبين لنا أن البحث عن مبدأ يوحد ليس ميئوسا منه فحسب، بل إن مثل هذا المبدأ لن يفسر شيئا على كل حال. ويلمح هنا إلى إحدى الصعوبات الحقيقية التى تواجه أى نظرية واحدية أو ردية، ألا وهى عجزها عن أن تقص قصة متماسكة عن كيف يمكن أن ينشأ التعدد من وحدة غير مشروطة. ومع ذلك فإن التعددية من أى نوع (سواء كانت ميتافيزيقية أم لا) تزودنا بسؤال متمم: كيف تتماسك الأشياء التى يسلم بها المفهوم التعددى؟ إذا لم توجد علاقة بينها، يصبح من الواضح كيف يمكن أن تؤلف العناصر المتعددة مجموعا كليا مثل العالم أو الصورة الإنسانية للحياة. احتال ڤتجنشتين فى الرسالة على المشكلة (جزئيا على الأقل) عن طريق التمسك بأن الأشياء تؤلف العالم «وتؤلف وحدة متماسكة مثل الحلقات فى سلسلة». على حين أن العالم هو تعدد الوقائع، فإن منطق العالم واحد وفريد. ولكن ڤتجنشتين المتأخر لم يكن على استعداد كما كان من قبل لتأييد هذه الفكرة عن المنطق الفريد والتحتى والسامى. بأى معنى تكون ألعاب اللغة المختلفة إذن جميعا جزءا من لغة واحدة والصور الإنسانية للحياة جزءا من الحياة الإنسانية ككل ؟ ولكن كما أدركنا فى مناقشة ڤتجنشتين للتمييز بين الباطنى والظاهرى، يفترض فى الحقيقة أنه ربما توجد علاقات منوعة بين ألعاب اللغات، وعلاقات منوعة بصورة متساوية، بين صور الحياة. وبالفعل ربما تكون أحيانا منفصلة، ولكنها يمكن أيضا أن يعتمد بعضها على بعض، ويتجسد بعضها فى بعض، وتتداخل، وتكون متماثلة فى جوانب منوعة أو غير متماثلة. وبدلا من صورة عن العالم تمسكه وحدة لا تقبل التحويل، يشجع ڤتجنشتين فكرة عن التنوع المتغير للعلاقات التى تربط ألعاب اللغة وصورة الحياة معا. وسوف نرى فى الفصل التالى كيف يحشد ڤتجنشتين فكرة تشابه العائلة ليصف هذه الصورة المتعددة للعلاقة.

ولكى أنهى هذا الفصل، أرانى فى حاجة إلى أن أضيف فقط أن كل شيء قلته هنا ينصب أيضا، بطبيعة الحال، على السؤال عن كيف نفهم الظواهر الاجتماعية والسياسية. وهنا أيضا ليس السؤال عن الوحدة والتفكك ولكن السؤال عن الصور المتعددة من الارتباط وعدم الارتباط. وهذه الصور سوف يتعين دراستها فى تعددها، إذا أردنا أن نفهم العالم الاجتماعى والسياسى.

الهوامـــــــش

(1) G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", in *Philosophical Papers*, London: Allen and Unwin, 1959, p. 324.

(2) *Wittgenstein and The Vienna Circle*, recorded by Friedrich Waismann, edited by Brian McGuinness, translated by Joachim Schulte, Oxford: Blackwell, 1979, p. 63f.

(3) *Wittgenstein and The Vienna Circle*, p. 117.

قراءة إضافية

- Stern, David. "The Middle Wittgenstein: From Logical Atomism to Practical Holism". *Synthese*, 87, 1991.

الفصل الخامس

عائلات وتشابهات

يعنف ڤتجنشتين نفسه فى بحوث فلسفية قائلا: «أنت تتكلم عن كل أنواع ألعاب اللغة، لكنك لم تذكر فى أى موضع ماذا عسى أن تكون ماهية لعبة اللغة، ومن ثم ماهية اللغة؛ وما هو المشترك بين كل هذه الفاعليات، وما الذى يضعها فى لغة أو أجزاء من اللغة (PI, 65). ويسلم بأنه تخلى بالفعل عن البحث المبكر المزعج عن «الصورة العامة للقضايا» ولكنه يدافع عن نفسه بملاحظة تقول إنه تبنى بدلا منها استراتيجية جديدة تمام الجدة: «بدلا من تقديم شيء مشترك لكل ما نسميه لغة، أقول إن هذه الظواهر لا تملك شيئا واحدا مشتركا يجعلنا نستعمل الكلمة نفسها بالنسبة لها جميعا، وإنما يتصل بعضها ببعض بطرق كثيرة مختلفة. وبسبب هذه الصلة أو هذه الصلات، نسميها جميعا باسم اللغة» (المرجع السابق). وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن ألعابنا اللغوية المختلفة تقتسم مجموعة من التشابهات المتداخلة والمتعارضة وهذا يجعلها أجزاء من لغتنا. «لا أستطيع أن أصور هذه التشابهات بطريقة أفضل من تصويرها من خلال القول إنها تشابهات عائلية» (PI, 67).

وهذا يوضح استراتيجية جديدة مثمرة. ولا يعنى هذا أن ڤتجنشتين ابتكر مفهوم التشابه العائلى. إذ إن الكلمة الألمانية **Familienahnlickeit** كانت تستعمل فى السياقات الأدبية فى وقت مبكر من القرن التاسع عشر[١]؛ وبعد ذلك فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر تحدث نيتشة حديثا فصيحا عن التشابه العائلى فى التفلسف الهندى والإغريقى والألمانى[٢]. ولكن ڤتجنشتين منح المصطلح ثقلا فلسفيا لم يكن يتمتع به من قبل. فقد تبين أن مفهوم التشابه العائلى ملائم، على وجه الخصوص، لمقاومة كل أنواع نزعة الماهية: من نظرية المثل عند أفلاطون ومذهب الأنواع الطبيعية عند أرسطو

إلى تقرير الرسالة عن اللغة والقضايا والوقائع والأشياء وهلّم جرّا. وربما يؤدى هذا المفهوم أيضا غرضا مفيدا فى التنظير الاجتماعى والسياسى، حيث نميل إلى الكلام عن العناصر (الأعراق) والطبقات والثقافات، وصور الحكم ونحو ذلك بطريقة تقوم على الماهية. والشيء المحقق أننا لا نبلغ شيئا بسهولة أكثر من الاعتقاد بأن العالم مرتب ومصنف فى أنواع متميزة تميزا صارما، وأن الأشياء الفردية لها ماهيات نستطيع أن نسجل شروطها الضرورية والكافية فى تعريفات متقنة الصياغة.

وعلى الرغم من هذه الاستعمالات الواضحة، فإن مفهوم التشابه العائلى هو فى الحقيقة فكرة هجينة – كما هو واضح من اسمه المركب. ولكى أوضح هذه النقطة سوف أفصل بداية ما يقوله ڤتجنشتين عن مفاهيم التشابه العائلى عما يقوله عن المفاهيم بصفة عامة. وسوف أقدم أيضا مصطلح «مفهوم المجموعة» بوصفه فكرة مساعدة. والنتيجة العامة التى سوف أسعى إلى الوصول إليها هى أننا لا نستطيع أن ننتحل ببساطة مفاهيم ڤتجنشتين ومناهجه ونطبقها بلا تفكير على مشكلاتنا الخاصة. وبالسؤال كيف يمكن أن نستفيد من ڤتجنشتين عند التفكير فى وجودنا الاجتماعى والسياسى، لن نصل إلى فهم جيد لعمل ڤتجنشتين فحسب، وإنما نصل إلى فهم نقدى أيضا.

ألعاب من عائلة

استخدم ڤتجنشتين فكرة التشابه العائلى لأول مرة عندما قرأ كتاب شبنجلر تدهور الحضارة الغربية فى وقت مبكر من الثلاثينيات. وحاول شبنجلر فى هذا الكتاب البرهنة على أن كل ثقافة من ثقافات العالم تملك وحدة من طراز أصلى، وأن كل ثقافة منها أيضا تظهر النمط نفسه من التطور. وفى ملاحظاته على الكتاب اقترح ڤتجنشتين أن شبنجلر يمكن فهمه فهما جيدا إذا قال: «أنا أقارن الفترات الثقافية المختلفة بأعمار العائلات. يوجد داخل العائلات تشابه عائلى، مع أنك سوف تجد أيضا تشابها بين أفراد عائلات مختلفة؛ والتشابه العائلى يختلف عن النوع الآخر من التشابه بطرق كذا وكذا ونحو ذلك» (CV, p. 14).

وضع ڤتجنشتين استعماله الفلسفى الجوهرى الأول للمصطلح (أو بالأحرى لمصطلح تشابه العائلة) فيما بعد فى الكتاب الأزرق. وحدث هذا عن طريق الملاحظة القائلة إن التفكير يعمل بالفعل مع العلامات، وهى فكرة تعود إلى ليبنتز. وفى «محاورة

فى العلاقة بين الأشياء والكلمات» أكد ليبنتز أن الفكر ربما لا يتطلب الكلمات ولكنه لا يمكن أن يوجد دون علامات معينة أو أخرى. «سل نفسك عما إذا كنت تستطيع أن تنجز أى عملية حسابية دون استعمال أى علامات للعدد. وعندما يقدر الله ويجرى أمره يوجد العالم»[٣]. ويوافق ڤتجنشتين على أننا فى التفكير نستعمل دائما رموزا من نوع أو آخر (كلمات، وأعداد، وصور، وهلمَّ جرّا). ويحذو أيضا حذو ليبنتز فى التمسك بأننا «نفكر بالكتابة» حينا و «نفكر بالكلام» حينا آخر، ويفكر الآخرون أيضا تفكيرا صامتا» عن طريق تخيل العلامات أو الصور». ويقول إن فاعلية التفكير فى الحالة الأولى «تنجزها اليد» وفى الحالة الثانية «الفم والحنجرة» (BB, p. 6). والقول بأنه فى مثل هذه المواقف لا توجد فجوة بين العملية الباطنية للتفكير والعملية الظاهرية للكتابة أو الكلام، هو بالفعل قول واضح ويعمل طبقا لوجهة نظر ڤتجنشتين فى العلاقة بين حالات الوعى والسلوك الخارجى.

ويواصل ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق القول إن تصوره للتفكير باعتباره «العمل مع العلامات» يجوز أن يثير السؤال، نراه يقترح أن نبحث حالات جزئية نستخدم فيها العلامات، على سبيل المثال، عندما نذهب إلى المتجر ومعنا قائمة مشتريات تتضمن الكلمات «ست تفاحات» سوف يضاهى المساعد الكلمة «تفاحة» بالكلمات المكتوبة على صناديق مختلفة، وبعد ذلك يعد من ١ إلى ٦ عندما يخرج التفاح. وهذا يوضح أنه حتى فى مثل هذه الحالة الابتدائية نستعمل الكلمات بطرق مختلفة. غير أننا على الأرجح نهمل هذه الحقيقة بسبب «رغبتنا الملحة للتعميم» والتى تنشأ من مجموعة من «الميول» فى تفكيرنا. فنحن نميل إلى البحث عن شيء مشترك بين كل الكائنات التى نصنفها عادة تحت حد عام» (BB. p. 17). وعلى هذا النحو، نفترض شيئا ما بحيث يكون مشتركا بين كل الألعاب. ولكن الألعاب تشبه الأفراد فى عائلة بشرية «يحمل بعض الأفراد الأنف نفسه، ويحمل الآخرون نفس الحاجبين، ويسير آخرون أيضا بطريقة المشى نفسها، وتتداخل هذه التشابهات» (BB, p. 17).

وسوف يعود ڤتجنشتين إلى هذه النقطة من حين إلى آخر فى بحوث فلسفية، حيث يبحث مجموعة منوعة من الألعاب تمتد من الشطرنج إلى الألعاب الدائرية. ويحاول البرهنة على أن هذه الألعاب بعيدة عن أن تملك شيئا واحدا مشتركا، وتظهر شبكة معقدة

من التشابهات المتداخلة والمتقاطعة» (PI, 66). وهناك ألعاب بدنية وألعاب فكرية. وهناك ألعاب مسلية وألعاب خطيرة، وهناك ألعاب تنافسية وألعاب تعاونية، وهناك ألعاب يمارسها شخص واحد بمفرده، وألعاب يمارسها لاعبان، وثلاثة، أو أربعة، أو تمارسها فرق كاملة. كيف نشرح إذن لأى شخص ما عسى أن تكون اللعبة ؟ حسنا، نستطيع أن نصف ألعابا جزئية ونضيف «هذه وأشياء مماثلة تسمى بالألعاب» (PI, 69). وتوصف هذه التشابهات وصفا دقيقا جدا على أنها «تشابهات عائلية»، لأن التشابهات بين أفراد العائلة تتداخل وتتقاطع بالطريقة التى تتداخل وتتقاطع بها التشابهات بين الألعاب، ومن ثم نستطيع أن نقول ببساطة إن الألعاب تكون عائلة (PI, 67).

ويعترف ڤتجنشتين بأنه ربما يكون من الممكن تعريف الألعاب على نحو انفصالى كما هو الحال عندما نقول: «س تكون لعبة فى حالة واحدة فقط وهى أن تكون إما أ، أو ب، أو ت، وهلمَّ جرّا»، ولكنه يصرف النظر عن هذه الإمكانية بوصفها «مجرد لعب بالكلمات» (PI, 67). والقول بأننا نستطيع أن نقدم تعريفا صوريا لمفهوم، لا يمنع المفهوم بأى حال من أن يكون مفهوم تشابه عائلى «بحدود ضبابية» لأن المفاهيم التى نستعملها فى التعريف ربما يكون لها بدورها أيضا حدود ضبابية. وعلى هذا النحو، يتعلق عدد كبير من الألعاب بالفوز والهزيمة. ولكن الفوز فى الشطرنج يكون مرتبطا فقط عن طريق التشابه مع الفوز فى كرة القدم. ومع ذلك فإن امتلاك مفاهيم التشابه العائلى ربما يتبين أنه مفيد لأغراض كثيرة. ترانا فى الرياضيات والعلوم الطبيعية نكافح من أجل مفاهيم محددة تحديدا دقيقا، ولكن عندما نأتى إلى الثقافة البشرية ربما نجد من الضرورى امتلاك مفاهيم التشابه العائلى فى المتناول لأننا نريد أن نطبقها على أشياء فى المستقبل لم يتم توقع خصائصها الدقيقة بعد. وهذا صحيح بالنسبة لمفاهيم الفن، والأدب، والفلسفة، والجماعة، والسياسة، ومجالات أخرى كثيرة.

والشيء الذى ينتهى إليه ڤتجنشتين هو الاتفاق على أن اللغة ولعبة اللغة والعلامة هى مفاهيم التشابه العائلى. ويسأل نفسه عما إذا كان يمكن فهم اللغة بوصفها «حسابا وفقا لقواعد محددة» (PI, 81): «ألا يلقى التماثل بين اللغة والألعاب ضوءا هنا ؟» ونستطيع بالتأكيد أن نتخيل أناسا يلعبون الكرة بحرية على مقربة. «ويقول شخص ما الآن: إنهم يلعبون طوال الوقت لعبة كرة ويتبعون قواعد محددة عند كل رمية» (PI, 83). والمقصود

من سخف الزعم هو أن يبين لنا أن اللغة أيضا ربما لا تكون ملعوبة دائما وفقا لقواعد محددة، وأن ألعاب اللغة لا تشبه بالضرورة الإجراءات فى الحساب الصورى. ويلزم عن هذا أن مفاهيم أخرى كثيرة لابد من أن تكون أيضا مفاهيم تشابه عائلى. ويستنتج ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية أن مفاهيم القضية والعدد هى أيضا مفاهيم تشابه عائلى. وتوضح ملاحظاته المبكرة على شبنجلر بصورة متساوية أنه يفكر فى الثقافات البشرية وبالفعل الثقافة البشرية برمتها، على أنها متماسكة بتشابه عائلى.

ما المشترك بين كل هذه الأوراق؟

اعتقد ڤتجنشتين بوضوح أن هناك مفاهيم كثيرة للتشابه العائلى. وهذا واضح مثلا مما قاله عن أسماء الأعلام. وفى بحوث فلسفية اقترح أن نعتمد على هذا المفهوم كلما استعملنا اسم العلم. ويكتب:

> أنا أفهم من «موسى» أنه الرجل الذى فعل ما يقصه الكتاب المقدس عن موسى، أو قدرا كبيرا منه على كل حال. ولكن بأى قدر ؟ هل حددت قدرا ينبغى عليه إثبات كذبه للتخلى عن القضية بوصفها كاذبة ؟ هل اسم «موسى» له عندى استعمال ثابت ولا لبس فيه فى كل الحالات الممكنة ؟ أليس الواقع أننى أملك – إذا جاز التعبير – سلسلة كاملة من الدعامات فى المتناول، وأننى على استعداد أن أستند إلى دعامة إذا سحبت أخرى من تحتى والعكس بالعكس ؟ (PI, 79).

والفكرة القائلة إن كل اسم علم يرتبط بمفهوم التشابه العائلى هى فكرة مثيرة للاهتمام لأنها تسعى إلى أن تهب حياة جديدة لمذهب فريجه فى المعنى والإشارة. وتبعا لهذه النظرية كل تعبير إشارى لابد من أن يكون له معنى بالإضافة إلى إشارته. ولكى نعرف ما يشير إليه اسم مثل «موسى»، لابد من أن نربط معنى بهذا الاسم. وصرف ڤتجنشتين النظر عن هذا المذهب فى الرسالة لصالح دعوى رسل القائلة إن الأسماء ليس لها إلا إشارة. ولكن فى بحوث فلسفية يمكن رؤيته وهو يقترب مرة أخرى من وجهة نظر فريجه. إذ إنه يتمسك الآن بأننا يجب أن نميز بين المعنى وحامل اسم العلم. فربما يكون للاسم معنى، حتى لو لم يوجد شيء يشير إليه. ولكن على خلاف فريجه لا يفترض ڤتجنشتين

أن معنى اسم العلم ثابت ومحدد. وبدلا من ذلك يجوز تقديمه عن طريق «سلسلة كاملة من الدعامات» عن طريق مفهوم التشابه العائلى.

وبسبب المنزلة الفريدة لمفاهيم التشابه العائلى فى تفكير ڤتجنشتين، حاول بعض المفسرين البرهنة على أنه يبحث كل المفاهيم بحيث تكون مفاهيم التشابه العائلى(٤). وهذا يصدمنى بوصفه خطأ خطيرا، لأننا نستطيع أن نرى من الحقيقة التى أوضحها ڤتجنشتين تماما فى ملاحظاته على شبنجلر أننا فى حاجة إلى التمييز بين التشابه العائلى والأنواع الأخرى من التشابه. ولكن الخطأ مفهوم لأن ڤتجنشتين لم يفصل فصلا واضحا مناقشته للمفاهيم بصفة عامة من مناقشته لمفاهيم التشابه العائلى.

يوجد فى الكتاب الأزرق موضوعان متضافران تضافرا تاما. وفى الفقرة ذات الصلة الوثيقة بموضوعنا يقدم ڤتجنشتين فكرة التشابه العائلى ولكنه يواصل القول بطريقة عامة جدا: «هناك نزعة متأصلة فى صورنا العادية للتعبير، والظن بأن الإنسان الذى تعلم أن يفهم حدا عاما، ولنقل الحد «ورقة»، يصل بذلك إلى امتلاك نوع من صورة عامة لورقة، بوصفها مقابلة لصور أوراق جزئية» (BB, pp. 17-18). وهذا الاعتقاد «مرتبط بفكرة أن معنى الكلمة هو صورة ذهنية، أو شيء متضايف مع الكلمة» (BB, p. 18). والإنسان الذى يتعلم فهم الحد «ورقة» عرض أوراقا مختلفة والفكرة هى أن «عرضه لأوراق جزئية هى وسيلة فحسب لغاية أن تحدث فيه الفكرة التى نتخيلها بحيث تكون نوعا لصورة ذهنية عامة. ونقول إنه يرى ما هو مشترك لكل هذه الأوراق» (المرجع السابق). ولا توجد دلالة هنا على أن ڤتجنشتين يفترض «الورقة» بحيث تكون فكرة التشابه العائلى. ولكن حتى لو سلمنا بهذا، فلا يلزم عن ذلك أن كل المفاهيم هى مفاهيم تشابه عائلى.

وسيؤدى هذا الافتراض بالفعل إلى تراجع لا متناه. هب أن لدينا مفهوم التشابه العائلى ف. إذن تحديد ما إذا كان شيء ما يندرج تحت هذا المفهوم سوف يعتمد على وجود مجموعة ملائمة من التماثلات مع أشياء أخرى نسميها ف أيضا. والآن خذ أحد هذه التماثلات وسوف يوجد إذن بشكل محتمل المفهوم ج الذى ينطبق على الأشياء التى تملك هذه التماثلات. ولكن إذا كان ج هو أيضا مفهوم تشابه عائلى فسوف توجد مجموعة من التماثلات الأخرى التى سوف تحدد ما إذا كان شيء ما هو ج. وسيكون هذا باعثا على مفاهيم جديدة وإذا افترضنا أن هذه المفاهيم يجب أن تكون بدورها

مفاهيم تشابه عائلى، فإننا فى خطر الوقوع فى تراجع لا متناه. وبصورة واضحة، سوف يتبين عند نقطة ما أن مفهوما جديدا لا يكون مفهوم تشابه عائلى وإنما يضع تماثل التشابه البسيط وغير العائلى.

دعنا نفترض أن مفهوم اللون أحمر هو مثل هذا المفهوم وأننى تعلمت أن شيئا ما يكون أحمر عن طريق الأمثلة أو النماذج. يعرض على شخص ما وردة حمراء ويسميها «حمراء». وربما يحتاج إلى أن يكرر الدرس مع بعض الأشياء الحمراء الأخرى قبل أن أدرك الفكرة. غير أننى فى نهاية الأمر سوف أكون قادرا على استخدام الحد بحرية. وعندما أفعل هكذا، أقول فى الواقع إن الأشياء التى أسميها «حمراء» مشابهة للأمثلة الأصلية. وهذا التصوير لكيفية امتلاك الحدود العامة للمعنى مرتبط بتقرير ڤتجنشتين عن مفاهيم التشابه العائلى. بيد أننا لا نتكلم الآن عن التشابه العائلى («شبكة التماثلات المتداخلة والمتقاطعة») وإنما نتكلم ببساطة عن تشابه الأشياء التى نسميها «حمراء» أو تماثلها، والملمح الجوهرى فى هذا التقرير أن «التشابه العائلى يختلف عن النوع الآخر من التشابه» كما قال ڤتجنشتين فى سياق ترابط أفكاره مع شبنجلر.

ويبين ڤتجنشتين فى الكتاب الأزرق أنه يبحث هذا المفهوم عن التشابه للحدود العامة لتكون له مضامين فلسفية مهمة. طرح الفلاسفة دائما من سقراط وأفلاطون فصاعدا أسئلة حول حدود من قبيل «معرفة» أو «فضيلة». وكان الشيء الذى بحثوا عنه بحثا نموذجيا هو العنصر المشترك فى كل التطبيقات الجزئية لهذه الحدود، والشيء الذى صرفوا عنه الانتباه بوصفه غير ملائم هو «الحالات العينية التى يمكن بمفردها أن تساعدهم على فهم استعمال الحد العام» (BB, pp. 19-20). ويضيف ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية أننا فى الفلسفة لابد من أن نقدم استعمال حدودنا بالرجوع إلى الأساس. وبعد ذلك ترى على سبيل المثال «أن ما نسميه جملة ولغة ليس لها الوحدة الصورية التى تخيلتها، وإنما هى عائلة من البنى التى يرتبط بعضها ببعض تقريبا» (PI, 108). وفى بحثنا عن ماهية المعرفة أو الفضيلة ترانا «نعانى من افتتان عقلنا باللغة» (PI, 109). وعندما يستعمل الفيلسوف كلمات مثل «معرفة» و «موجود» و «موضوع» و «أنا» و«قضية» و«اسم»، لابد من أن نسأل: هل تستخدم الكلمة بالفعل دائما على هذا النحو فى لعبة اللغة التى فيها تكون الكلمة فى موطنها ؟» (PI, 116). وهذا لا يعنى أننا لا

نستطيع أن نمنح هذه الحدود معنى جديدا دقيقا، وإنما يجب أن نتذكر دائما أن هذا المعنى الجديد يجب تفسيره فى نهاية الأمر فى الحدود المتاحة لنا بالفعل أو أن هذه الحدود يتم تفسيرها عن طريق الإشارة إلى الأمثلة والنماذج. ومهما يكن الشيء الذى نطوف حوله، تبقى الحقيقة أن استعمالنا للحدود العامة يعتمد فى خاتمة المطاف على إدراك التشابهات والتماثلات.

يتشابه ما يكتبه ڤتجنشتين فى هذا الموضوع فى الكتاب الأزرق تشابها دقيقا مع بعض ملاحظات نيتشه فى مقالته «فى الحقيقة والأكاذيب بمعنى غير أخلاقى». بل إن ڤتجنشتين يستعمل بالفعل المثال الذى استعمله نيتشه. ويكتب نيتشه فى الفقرة ذات الصلة:

> ينشأ كل مفهوم من تسوية أشياء غير متساوية. ومثلما يكون مؤكدا أن الورقة الواحدة لا تكون نفس الأخرى تماما، كذلك من المؤكد أن المفهوم «ورقة» يتشكل عن طريق نبذ هذه الاختلافات الفردية بطريقة تعسفية وعن طريق التغاضى عن الجوانب المتميزة. وهذا يوقظ الفكرة التى مؤداها أنه - بالإضافة إلى الأوراق - توجد فى الطبيعة «الورقة»: النموذج الأصلى الذى وفقا له ربما تنسج كل الأوراق، وترسم، وتقاس، وتلون، وتلتف، وتصطبغ[٥].

والرأى عند نيتشه أن المفاهيم تبنى على أساس إدراكنا للتشابهات. ويكتب نيتشه: «كل كلمة تصبح توا مفهوما بصورة دقيقة بقدر مالا يفترض أن تعمل بوصفها مذكرا بالخبرة الأصلية الفريدة والفردية تماما التى تدين إليها بأصلها، ولكن الصواب أن الكلمة تصبح مفهوما بقدر ما تلائم فى وقت واحد حالات لا تحصى ومتماثلة تقريبا - التى تعنى، بشكل خالص وبساطة، الحالات التى لا تكون متساوية أبدا وبالتالى تكون غير متساوية تماما. وكل مفهوم ينشأ من تسوية أشياء غير متساوية» (المرجع السابق). وفى هذه النقطة ربما يدين نيتشه وڤتجنشتين معا، بدورهما، إلى شوبنهور الذى كتب فى تعليقات وأشياء مهملة أن المفاهيم تتأسس فى عمليات إدراك التماثل: «تكون التشبيهات عظيمة القيمة بقدر ما تشير إلى علاقة غير المعروف بالمعروف... وحتى تشكيل المفاهيم يرتكز بصورة جوهرية على التشبيهات بقدر ما تنتج من قبولنا ما هو متشابه فى الأشياء ونبذ ما هو غير متشابه»[٦].

تعبيرات مبنية على أنماط مماثلة

بسبب هذا الفهم المشترك لأصل مفاهيمنا، ينسب نيتشه وڤتجنشتين معا مكانة مهمة إلى الاستعارة أو التمثيل فى الفكر واللغة البشرية. وفى «الصدق والأكاذيب» يحاول نيتشه البرهنة على أن تفكيرنا استعارى بكل ما فى الكلمة من معنى ويقرر ڤتجنشتين بصورة مشابهة فى الكتاب الأزرق أن تفكيرنا تمثيلى فى كل موضع. ومع ذلك يؤكد الاثنان معا أن الاستعارات / التمثيلات هى أيضا مصدر لوهم فلسفى. ويرى نيتشه أن «كل شيء يميز البشر من الحيوانات يعتمد على هذه القدرة لتهذيب استعارات الإدراك الحسى فى صيغة، وبالتالى تتحلل إلى صورة ذهنية فى مفهوم» (المرجع السابق). وهذه الصيغ تسمح، بدورها، «بناء نظام هرمى... - عالم جديد، عالم يواجه الآن العالم الآخر المفعم بالحياة من الانطباعات الأولى بوصفه أكثر صلابة، وأكثر عمومية، ومعروف أفضل، وأكثر إنسانية من العالم المدرك مباشرة» (المرجع السابق). ويصر على أن الصدق بالفعل إن هو إلا «جيش قابل للتحريك من الاستعارات»[٧]. ويستنتج، ربما على نحو متهور، أننا لابد من أن نعتبر أن «الحقائق» ليست إلا أوهاما و «أكاذيب» (بمعنى غير أخلاقى). ومع ذلك ربما تكون هذه الأوهام مفيدة وربما تثبت أنها جوهرية أيضا فى الصراع من أجل البقاء. ولكن المحصلة النظرية لا تزال سلبية: «نعتقد بأننا نعرف شيئا ما عن الأشياء نفسها... ومع ذلك لا نملك سوى استعارات للأشياء»[٨].

ويتحدث ڤتجنشتين بصورة مشابهة عن التمثيل فى الكتاب الأزرق. وندرك معنى هذا إدراكا جيدا مما يكتبه عن مفهوم الشخص. ويبدأ بتقرير أن «الاستعمال العادى لكلمة شخص هو ما يجوز أن يسميه المرء استعمالا مركبا يكون ملائما للظروف العادية» ويواصل القول ولكن إذا افترض المرء أن هذه الظروف تغيرت، فإن تطبيق مصطلح «شخص» أو «شخصية» سوف يتغير أيضا. ويستنتج: «إذا أردت أن أحافظ على هذا المصطلح وأمنحه استعمالا مماثلا لاستعماله الأول، سأكون حرا فى الاختيار بين استعمالات كثيرة، أعنى بين أنواع كثيرة مختلفة من التمثيل» (BB, p. 62). تقدم الملاحظة دلالتين على أن ڤتجنشتين يفكر فى المفاهيم على أنها تتأسس فى التمثيل. وعندما يتكلم عن الاستعمال العادى لمصطلح «شخص» بوصفه مركبا، فإنه لا يعنى، بشكل محتمل، أن المفهوم معرف عن طريق ربط علامات مميزة وإنما يعنى أننا نطبقه

على سلسلة من الظواهر المتميزة ومع ذلك متشابهة. وتستلزم الاستعمالات المختلفة للمصطلح، فى الحقيقة، تمثيلات مختلفة. وبعبارة أخرى، يرفض ﭬتجنشتين الافتراض الذى مؤداه أن هناك شيئا واحدا يشترك فيه جميع الأشخاص. ويتمسك علاوة على ذلك بأنه فى تشكيل مفهوم جديد من مفهوم قديم، مثل مفهوم جديد عن الشخص، نوسع المفهوم الموجود ونعدله على نحو مماثل. زد على ذلك أنه يعتقد، شأنه فى ذلك شأن نيتشه، أن العمل بهذه الطريقة له قيمة مميزة لنا. ويكتب: «إن استعمال التعبيرات المبنية على أنماط مماثلة ربما يكون مفيدا جدا... كل رمز جزئى يؤكد على وجهة نظر جزئية ما» (BB, p. 28). ولكن الاعتماد على التمثيلات ربما يؤدى أيضا إلى أخطاء. ويلاحظ ﭬتجنشتين أنه «حيث تملك الكلمات فى اللغة العادية قواعد نحوية مماثلة ظاهريا نميل إلى تفسيرها بصورة مماثلة» (BB, p. 7)، يمكن أن يكون هذا مصدرا لخلط فلسفى. لابد إذن من أن نتساءل دائما: «إلى أى حد يمضى التماثل بين هذه الاستعمالات (BB, p. 23). وتصبح المشكلات الفلسفية صعبة بسبب الافتتان الذى يمكن أن يمارسه علينا التمثيل بين بنيتين متشابهتين فى لغتنا» (BB, p. 26). ومشكلات أوغسطين مع حقيقة الزمان، والنزعات الميتافيزيقية بين المثاليين والواقعيين، وحالات اللبس حول العلاقات بين الجسم والعقل تعود جميعا إلى افتتاننا بالبنى المماثلة. وإذن لابد من أن يكون منهج الفلسفة «مقاومة التأثيرات المضللة لتمثيلات معينة» (BB, p. 28). وهذا ليس بالأمر اليسير ما دام أن التمثيل، كما لاحظنا، جوهرى للغة، وبالإضافة إلى ذلك «لا يوجد حد صارم... يطوق الحالات التى يجب أن نقول فيها إن الإنسان قد ضلله تمثيل» (المرجع السابق). يجب علينا إذن أن ندرس ونقيم استعمال التمثيلات حالة بحالة. ولهذا الغرض قد نجد من المفيد أحيانا بناء رموز جديدة. ولكى نحدث قطيعة مع سحر التمثيلات القديمة نقدم لغات مثالية، أعنى مجموعة من الرموز، ليس بغرض أن تحل محل اللغة العادية، التى تكون على الجملة صحيحة تماما كما هى، وإنما لاختبار التماثلات القائمة على الطرق العادية فى الكلام:

> وعلى هذا النحو نرغب أحيانا فى رمزية تؤكد اختلافا بصورة أكثر قوة، وتجعله أكثر وضوحا، مما تفعل اللغة العادية، أو الرمزية التى تستعمل فى حالة جزئية صورا متشابهة من التعبير إلى حد بعيد

أكثر من لغتنا العادية. وينحل ضيقنا العقلى عندما نرى الرموز التى تحقق هذه الحاجات. وهذه الحاجات يمكن أن تكون عظيمة التنوع (BB, p. 59).

والكلام عن التمثيل فى بحوث فلسفية أقل بروزا. وبدلا من ذلك يتحدث ڤتجنشتين مرارا وتكرارا عن الاستعارات، والتشبيهات، والتماثلات، وموضوعات المقارنة، وعن تشابهات العائلة بطبيعة الحال. ومع ذلك نراه يعود إلى فكرة التمثيل مرة بعد أخرى. ويكتب عند نقطة معينة أن اللغة العادية فى المقام الأول هى ما نسميه لغة، «وبعد ذلك تجيء الأشياء الأخرى عن طريق التمثيل مع اللغة أو قابلية المقارنة بها» (PI, 494). ومرة أخرى نتذكر أيضا إمكانية التمثيلات المضللة، مثل «حالات أخطاء الفهم المتعلقة باستعمال الكلمات، والتى تحدث من بين أشياء أخرى، بسبب تمثيلات معينة بين صور التعبير فى مجالات مختلفة للغة» (PI, 90). ويكتب ڤتجنشتين أيضا أن التمثيل المضلل يكمن فى جذر الفكرة القائلة إن «الإرادة» اسم فعل (PI, 613).

وأنا أؤكد على هذه الصلة بين نيتشه وڤتجنشتين لكى أشير إلى أن الاثنين قد قادتهما وجهة نظرهما الخاصة إلى رفض أى تنظير ميتافيزيقى. وعلى هذا النحو يكتب نيتشه فى «الصدق والأكاذيب» أن تقريره عن المفاهيم يعنى أن الواقع نفسه هو بالنسبة لنا س بعيد المنال. «لا تعرف الطبيعة بالصور ولا المفاهيم، ولا تعرف بالنوع أيضا، وإنما تعرف بـ س الذى يظل بعيد المنال ولا سبيل إلى تعريفه»[٩]. ومع ذلك يبقى هناك اختلاف مهم بين نيتشه وڤتجنشتين فى هذه النقطة. لأن نيتشه يجيز لنفسه فى كتاباته الأخيرة - على الرغم من معارضته المستمرة للميتافيزيقا - قدرا كبيرا من التأمل حول طبيعة الواقع. وفى ملاحظاته المجمعة فى إرادة القوة يتكلم عن العالم بوصفه متصلا من الطاقات والقوى، وبوصفه لعبة من القوى وموجات من القوة» وبوصفه «بحرا من القوى تتدفق وتندفع معا». وتتلخص وجهة النظر فى الصيغة القائلة إن العالم «إرادة للقوة - ولا شيء غير ذلك»[١٠]. ويقترح نيتشه أننا على هذا المتصل من القوى والطاقات نفرض مفاهيمنا ونقيم نظاما للفهم البشرى. وصورة العالم التى تنبثق بهذه الطريقة هى صورة تعددية وليست ذرية فى طبيعتها. ويسعى نيتشه إلى التوفيق بين هذا التقرير عن العالم وموقفه اللاميتافيزيقى عن طريق محاولة البرهنة على أن كل تقرير عن الواقع، بما فى ذلك تقريره،

هو «تفسير» فحسب. وحتى صورة العالم بوصفه إرادة للقوة هى «وجهة نظرنا» فحسب ولابد من فهمها فى حدود هذه الصورة التأملية باعتبارها فرضا لإرادتنا. وتبعا لذلك نراه يكتب: «هناك أنواع كثيرة من العيون. وحتى السفينكس (كائن خرافى) له عيون، وبناء على هذا توجد أنواع كثيرة من «الحقائق»، وبالتالى لا توجد حقيقة»[١١]. والباحثون فى نتيشه أصابهم القلق بحق عما إذا كان هذا التقرير يمكن جعله متسقا تماما. وأشير إليه هنا على وجه الدقة لكى أوضح موقف ڤتجنشتين المختلف على وجه التحديد. لا نجد فى كتابات ڤتجنشتين فى مرحلة ما بعد الرسالة شيئا قريبا من تأملات نيتشه. ومع ذلك نظل نسأل أنفسنا عما إذا كان فهم ڤتجنشتين للمفاهيم لا يلزمه بصورة ضمنية بشيء مماثل لوجهة النظر التى عبر عنها نيتشه. ألم يلتزم ڤتجنشتين كذلك بصورة عالم معينة ؟ أليست هذه الصورة صورة لعالم متعدد، أليست بمتصل من التشابهات الممتدة فى كل الاتجاهات التى نفرض عليها النظام الدقيق لمفاهيمنا ؟

أنا أطرح هذه الأسئلة لأنه يبدو أننا نحتاج دائما فى حياتنا الاجتماعية والسياسية إلى العمل مع صورة أو رؤية ما للواقع ولوضعنا البشرى الخاص بداخله. وكل حزب سياسى يرتبط بهذه الصورة (ويعرف نفسه عادة فى حدودها) - فيكون دينيا، وماديا، وطبيعيا، أو كائنا ما يكون. ولكن ألا تعادل هذه الصورة امتلاك ميتافيزيقا ؟ وهل كل السياسات تتأسس ميتافيزيقيا ؟ اعتقد أفلاطون بالتأكيد أن الأمر هكذا. ولكن ربما يقدم لنا نيتشه وڤتجنشتين قصة مختلفة بعض الشيء. على حين يرفض الاثنان الميتافيزيقا بوصفها فلسفية أو شبه علم، فإنهما على استعداد للاعتراف بأن تفكيرنا يستلزم فى كل المرات «تفسيرا» للعالم الواقعى أو «صورة العالم» باصطلاح ڤتجنشتين المتأخر. وفى تقريرهما نجد أن هذا التفسير أو صورة العالم لا يملك أبدا وضع الحقيقة العلمية والقابلة للاختبار. وعلى حد تعبير ڤتجنشتين فى كتاب فى اليقين: «لدى صورة للعالم. هل هى صادقة أم كاذبة ؟ إنها قبل كل شيء قوام كل بحثى وتقريرى. والقضايا التى تصفها ليست جميعا خاضعة للاختبار بصورة متساوية (OC, 162). وهذا لا يعنى بالنسبة لنيتشه أو ڤتجنشتين أن هذه التفسيرات أو صورة العالم تعسفية. وعندما أعلن نيتشه «شمولية كل إرادة القوة وإطلاقها نراه يضيف: مع التسليم بأن هذا أيضا تفسير فحسب - وسوف تكون متلهفا تماما لإثارة هذا الاعتراض - الأفضل إلى حد كبير»[١٢]. ولكنه أصر فى الوقت نفسه

على أن تفسيرات العالم التى تعاملنا معها حتى الآن تلاشت الآن وأن تفسيره الخاص هو البديل الأفضل المتاح لنا. وكان يأمل أيضا أن يؤسس على هذا التفسير، بخاصة «سياساته العظيمة والجديدة». وكذلك فهم ڤتجنشتين أن طرائق تفكيرنا وألعاب لغتنا تتغير عبر الزمان وأن طرائق معينة فى التفكير ربما يتبين أنها غير قابلة للحياة والتطبيق. «سوف تضعنى أحداث معينة فى موقف لا أستطيع فيه أن أواصل العمل بلعبة اللغة القديمة إلى مسافة أبعد. وفيه جمعت نفسى على الكف عن الثقة فى اللعبة. وبالفعل، ألا يبدو واضحا أن إمكانية لعبة اللغة تكون مشروطة بوقائع معينة؟ (OC, 617).

صورة الحياة البشرية

يرى ڤتجنشتين أن إدراك التماثلات والتشابهات بين الأشياء جزء من صورة الحياة البشرية. وإدراكنا لمجموعات من التشابهات المتداخلة والمتقاطعة يعد جزءا أيضا من صورة حياتنا، وهذه القدرات باعثة على استعمالنا المتميز للغة ذلك بأنها تجيز لنا أن نؤلف المفاهيم البسيطة وما أود أن أسميه مفاهيم المجموعة. وتفسر الحكاية أيضا السبب فى وجود ألعاب لغة مختلفة، ولغات مختلفة، وأنساق فكر مختلفة، وحتى صور مختلفة عن العالم. وألعاب اللغة، وأنساق الفكر، وصور العالم تصبح متميزة لأننا قادرون على التماثلات المختلفة أو التأكيد عليها.

والخضوع لهذه الحكاية يثير سؤالين جادين. يتعلق الأول بحدود إدراكنا للتشابهات. فكل شيء يمكن اعتباره مشابها بطريقة أو بأخرى لكل شيء آخر. ألا يوجد إذن حد للمفاهيم التى يجوز أن نشكلها على أساس إدراكنا للتشابه ؟ ويتعلق السؤال الثانى بكيفية حصولنا على مفهوم من إدراك للتشابه. والتشابه، على الرغم من كل شيء، هو فكرة مقارنة. وهناك دائما درجات من التشابه. ولكن مفاهيمنا الأساسية تصنيفية وليست مقارنة بطبيعتها.

وفيما يخص السؤال الأول، يسلم ڤتجنشتين بأن الشخص ربما يرى تشابها حيث لا يراه شخص آخر. ويسلم أيضا بأننا ربما نصل إلى إدراك تشابه حيث لم ندركه من قبل، أو على العكس، نرى تشابها فى لحظة معينة ولكن لا نراه فى اللحظة التالية. وعندما يسأل نفسه لماذا يملك مفهوما بدلا من مفهوم آخر، ولماذا نلعب لعبة لغة بدلا من أخرى، نراه يقدم ثلاثة تفسيرات. أولا: من المحقق بصورة واضحة أن ألعابنا

اللغوية تعتمد على كيفية وجود الأشياء. ثانيا، هناك حاجات واهتمامات إنسانية، وهذه الحاجات والاهتمامات يجوز أن يطرأ عليها التغيير. ثالثا، هناك طريقة ندرك بها الأشياء وهذه الطريقة ربما تتغير أيضا عبر الزمان. زد على ذلك أن حاجاتنا واهتماماتنا وطرق رؤيتنا تتأسس جميعا فى صورة حياتنا البشرية وهذه الصورة للحياة لا تتغير بسهولة هكذا من لحظة إلى أخرى. ويثير ڤتجنشتين هذه المسألة بصورة مفعمة بالحياة إلى حد كبير فى «ملاحظات على كتاب فرايزر الغصن الذهبى» ويسأل نفسه فى هذا الموضع لماذا نستطيع فهم الأساطير القديمة حتى لو لم نفكر حول العالم فى حدودها. ويقترح أن هناك جوانب معينة مشتركة فى الحياة البشرية نبنى عليها الأساطير ونستطيع تحديدها. «هناك مخاطر تتعلق بالمأكل والمشرب ليس بالنسبة للبدائيين فحسب، وإنما بالنسبة لنا أيضا، ولا شيء طبيعى أكثر من الرغبة فى حماية أنفسنا من هذه المخاطر» (RF, p. 66). ونستطيع أن نفهم أيضا أن «ظل الإنسان الذى يبدو مثله، أو صورته فى المرآة، والمطر، والعواصف الرعدية، وأوجه القمر، وتغير الفصول، والطريقة التى تتماثل بها الحيوانات وتختلف بعضها عن بعض، وفيما يتعلق بالإنسان، ظواهر الموت والولادة والحياة الجنسية وباختصار كل شيء نلاحظه حولنا يحدث كل عام بانتظام، والمترابط بطرق كثيرة هكذا»، ربما يصبح المصدر لطريقة محددة فى الكلام والتفكير (RF, pp. 66-67). ويعود ڤتجنشتين إلى هذه النقطة فى كتاب فى اليقين عندما يكتب: «يجب عليك أن تتذكر أن لعبة اللغة لا يمكن التنبؤ بها، أعنى أنها لا تقوم على أسس. إنها ليست معقولة (أو غير معقولة). إنها تقوم هناك مثل حياتنا» (OC, 559). ويضيف إلى هذا أن اللغة لم تنشأ من الاستدلال المنطقى. وما يوحدنا هو معطيات أساسية معينة فى صورة الحياة البشرية. وتجيز لنا هذه المعطيات أن ندرك أنواعا مختلفة من التشابهات وبالتالى نشكل مفاهيم مختلفة، ونملك صورا مختلفة للعالم. ولكنها تعين أيضا الطرق التى نرى بها الأشياء. وهذا الاتفاق فى صورة الحياة البشرية يضمن وجود تشابهات وتماثلات عائلية بين ألعاب اللغة المختلفة، واللغات، وصور العالم. والنتيجة التى نخلص إليها أننا نستطيع أن ندرك أن هناك مجموعة منوعة من ألعاب اللغة، واللغات، وصور العالم، ونستطيع أيضا أن نصل إلى فهم هذه الألعاب اللغوية، واللغات وصور العالم حتى لو لم تكن خاصة بنا.

والسؤال الثانى الذى طرحته من الصعب الجواب عنه. لماذا يسبب إدراكنا للتماثلات مفاهيم تصنيفية ؟ ولا يقول ڤتجنشتين شيئا عن هذا الموضوع. وهنا ربما نجد العون عند نيتشه مرة أخرى. فى «الصدق والأكاذيب» يقترح أن هناك أسسا براجماتية لهذا التحول من المقارن إلى التصنيفى: ويكتب على نحو فعال فى إرادة القوة: «فى تشكيل العقل والمنطق والمقولات الحاجة هى الجديرة بالاعتبار، ليست الحاجة إلى المعرفة، وإنما إلى التصنيف والتخطيط، من أجل المعقولية والرؤية»(١٣). وعلى حين يتطلب هذا شيئا من التوسع، فإن الملاحظة ربما تساعدنا مع ذلك على فهم أنه بالنسبة لڤتجنشتين كما هو بالنسبة لنيتشه، يتأسس استعدادنا لتصنيف الأشياء إلى وحدات منفصلة فى الحاجة البشرية، أو - والكلام بصفة عامة جدا - فى صورة الحياة البشرية.

مجموعات وعائلات

إن فكرة التشابه العائلى ربما تكون قد خدمت ڤتجنشتين جيدا بالنسبة لتصويره للوحدة والتنوع فى ألعاب اللغة، وتصويره للغة، وتصويره لصورة الحياة البشرية. ولكن ربما تكون هذه الفكرة فى حاجة إلى مزيد من الجهد إذا أريد لها أن تكون أداة فعالة فى تصوير الجوانب الأخرى من وجودنا.

وهناك بالتأكيد مفاهيم تنطبق على مجموعات من الموضوعات ببساطة بسبب التشابهات المتداخلة والمتقاطعة. وربما يكون ڤتجنشتين على صواب فى التفكير، مثلا، فى أن اللعبة هى هذا المفهوم. وسوف أنحرف عن مصطلح ڤتجنشتين وأسمى المفاهيم من هذا النوع «مفاهيم المجموعة» وسوف أتحدث عن الأشياء التى تنطبق عليها ببساطة على أنها «مجموعات».

وعندما يتكلم ڤتجنشتين فى معظم الوقت عن التشابه العائلى تراه يتكلم بالفعل عن مفاهيم المجموعة. وبالفعل نستعمل غالبا كلمة «عائلة» بوصفها مكافئا لما أسميه مجموعة. ولكن بعض العائلات (مثل العائلات البشرية) تكون أكثر من مجموعات. ويرتبط أفرادها بعضهم ببعض ليس بالضرورة (أو ليس فقط) عن طريق تشابهات متداخلة وإنما عن طريق ما أسميه علاقات سببية بشكل فضفاض. فى العائلة البيولوجية، على سبيل المثال، تدور علاقات سببية للأصل. وعندما يتكلم ڤتجنشتين عن التشابه العائلى يبدو أنه يتكلم أحيانا ببساطة عن مجموعات ولكنه يتكلم أحيانا أخرى عن أشياء تتحدد

وتماسك عن طريق العلاقات السببية. (وسوف أتكلم هنا ببساطة عن «مجموعات سببية»). ويبدو إذن أن استعمال فتجنشتين لمصطلح «التشابه العائلى» غامض نسقيا لأنه لا يجيز لنا التمييز بين المجموعات والجماعات السببية. ومع ذلك فإن مثل هذا التمييز يكون جوهريا عندما نبحث الظواهر الاجتماعية والسياسية.

تأمل العائلات البشرية على سبيل المثال. يبدو أن فتجنشتين يفكر فيها بوصفها جماعات. أعنى بوصفها أفرادا تظهر تشابها عائليا حيث يكون التأكيد على كلمة «تشابه». ولكن هل هذا يكفى ؟ خذ حالة الأم التى تضع طفلا مشوها على نحو خطير. وربما لا يشبه المولود الجديد الأعضاء الآخرين فى عائلته على الإطلاق. ومع ذلك ترانا نعتبره جزءا من العائلة. فالتشابه وعدم التشابه لا يتعلق بهذا. والعامل الحاسم بالأحرى هو أن الطفل ولد لهذه الأم وبالتالى يرتبط بيولوجيا وسببيا بالأعضاء الآخرين فى العائلة. صحيح أن أولئك الذين يرتبطون بيولوجيا يظهرون غالبا تشابهات معينة، ولكن هذا نتيجة لقرابتهم البيولوجية. ومن الصحيح بصورة متساوية أننا نحدد أحيانا أن اثنين من الناس ينتميان إلى الأسرة نفسها بسبب تشابهات معينة مشتركة فى المظهر أو السلوك. ولكن هذه التشابهات لا تعرف العضوية فى العائلة وإنما تقدم دليلا عليها فحسب. والعضوية فى عائلة بشرية، بطبيعة الحال، لا تتحدد على وجه الحصر فى جدود بيولوجية. فالزوج والزوجة يؤلفان عائلة حتى لو لم يشتركا بالفعل فى سلالة للنسب. وينتمى الطفل المتبنى إلى العائلة التى تبنته حتى لو لم تربطه علاقات بيولوجية بالأعضاء الآخرين فى هذه العائلة. وفى بعض الجماعات لا يعد الطفل المهجور أو الزوجة المهجورة جزءا من العائلة حتى لو ارتبطا بيولوجيا بأعضاء العائلة. ومرة أخرى لا يتعلق شيء من هذا بالتشابه أو عدم التشابه. إن مفهوم العائلة بيولوجى وثقافى وقانونى وبالتالى مفهوم سببى أحرى من أن يكون مجرد مفهوم مجموعة. ولكن كل هذا يحجبه مصطلح «التشابه العائلى».

تأمل فكرة كون المرء ألمانيا. هل هى مفهوم جماعة ؟ إن مجرد التشابه العائلى ليس كافيا بالتأكيد لإثبات أن يكون الشخصان ألمانيين معا. وإذا اكتشفنا كائنات حية على كوكب آخر تشترك فى مجموعة من التشابهات مع الألمان فى هذه الأيام، فلن يعتبر هؤلاء القائمون خارج الأرض من الألمان. ويجوز أن تكون الأشياء مختلفة، إذا تبين أن هؤلاء القائمين خارج الأرض يتحدرون بالفعل من رواد فضاء ألمان فقدوا منذ عهد بعيد. وربما يوحى

هذا بأن الأصل البيولوجى يحدد الجنسية الألمانية. وهناك بالتأكيد فرصة عندما يكون هذا الاعتقاد شائعا. ولكن من ذا الذى يقول إن أوتو فون بسمارك وأنا مثلا لدينا أصول بيولوجية مشتركة ؟ (وتصدمنى الفكرة بوصفها صحيحة الآن على نحو بعيد الاحتمال).

ومع ذلك فإننا ألمانيان معا بلا شك. ومن جهة أخرى فإن تلميذى فى فرانكفورت ألمانى مثلى حتى لو كانت عائلته قد جاءت نسلا من قبل من تركيا ولا توجد بالتأكيد علاقة بيولوجية وثيقة بيننا. وكون المرء ألمانيا هو قبل كل شيء مفهوم قانونى وسياسى وهو على نحو ثانوى مفهوم ثقافى وتاريخى. وربما تكون العوامل البيولوجية مناسبة له وربما لا تكون. ولكن التشابه يتعلق بالمسألة تعلقا ضئيلا. وكون المرء ألمانيا بالتأكيد ليس مفهوم مجموعة.

وأنا أميل إلى التفكير مع ڤتجنشتين فى أن «اللغة» هى على وجه الدقة مفهوم مجموعة. تخيل مرة أخرى أننا نسافر فى فضاء خارجى ونصادف كائنات تصدر أصواتا وتضع علامات تصلح للإشارة إلى الأشياء ويمكن استعمالها لوضع عبارات حولها. وإذا كانت ممارستهم مماثلة بصورة كافية لسلوكنا اللغوى، فسوف نود بالتأكيد القول إن سكان المريخ هؤلاء يملكون لغة. ولكن ما الذى سنقوله بعد ذلك عن مفهوم اللغة الألمانية. إذا كانت «الألمانية» مفهوما سببيا و «اللغة» مفهوم مجموعة، فيمكن أن نسلك أى طريق من الطريقين. ويبدو أن نيتشه كان يدرك تشكيلا مركبا كهذا عندما تكلم عن التشابه العائلى فى التفلسف الهندى والإغريقى والألمانى. وأراد أن يبين أن هذه التقاليد المختلفة تظهر تشابهات متداخلة ومتقاطعة. ولكنه أراد أيضا أن يقول إن صلتهم تعود إلى أصل مشترك.

ويستعمل ڤتجنشتين فكرة التشابه العائلى ليقنعنا بأنه لا توجد تعريفات صورية لمصطلحات من قبيل «لغة» و «قضية» ونحو ذلك. وربما نتفق معه فى هذه النقطة ولكن نستنتج أن هذا يجوز أن يكون له تفسيران مختلفان. فى حالة المفاهيم السببية، ربما لا نملك فيما يبدو تعريفا صوريا لأننا لا نستطيع أن نقول مقدما من الذى سيكون فى المستقبل قريبا سببيا. فعلاقات القرابة السببية غير محددة وتكون هكذا على وجه الخصوص فيما يتعلق بالمستقبل. تأمل مفهوم الفن من حيث هو مصطلح. الشيء المميز للفن أن طريقه لا يمكن التنبؤ به، وأننا لا نستطيع أن نقول مقدما ما الأعمال التى ستبدو

أعمالا فنية فى المستقبل. وتتمتع المفاهيم التاريخية بهذا النوع من عدم التحديد (تأمل الثقافة، والدين، والسياسة، ونحو ذلك) ولهذا السبب لا تملك تعريفا صوريا. ونستطيع بطبيعة الحال أن نحدد على نحو تعسفى استعمالها عن طريق التصريح بأن هذا أو ذلك يعد مثالا فقط. ولكن الطريقة الخاصة التى نستعمل بها المصطلحات التاريخية والثقافية للإسقاط على المستقبل لا يمكن السيطرة عليها بهذا الأسلوب. وكان نيتشه على صواب بالتأكيد عندما أعلن فى كتابه أصل نشأة الأخلاق أنه لا يمكن تعريف إلا ما هو تاريخى. ولكن توجد بالإضافة إلى ذلك صورة أخرى من عدم التحديد وتظهر نفسها فى مفاهيم المجموعة. وهو نوع من عدم التحديد الذى يلفت ڤتجنشتين انتباهنا إليه عندما يقول إنه فى أى نظرة شاملة نلقيها على الألعاب «تزول جوانب مشتركة كثيرة، وتظهر جوانب أخرى». وعدم قابلية التعريف لمصطلحات المجموعة عند ڤتجنشتين تعود إلى الحقيقة القائلة إن مجال التماثلات الملائمة ليس محددا تحديدا كاملا. وبعبارة أخرى قل إن مصطلحات المجموعة غير محددة فيما يتعلق بالملاءمة أحرى من المستقبل. وعلى كل حال ڤتجنشتين على صواب فى الإشارة إلى أن مصطلحات مثل «لغة» و «علامة» و«عائلة» و«لعبة» و«عدد» وهلمَّ جرًّا ليس لها تعريفات صورية. وأن هذا ربما يكون هكذا لأسباب مختلفة لم تكن تشغله فى الحجة التى انشغل بها فى بحوث فلسفية والكتاب الأزرق. وحسبه أنه قد بين أنه أيا ما كانت الأسباب فإن مصطلحات «لغة» و «علامة» و«لعبة» هى من بين المصطلحات التى لا تقبل التعريف. ولكن هناك مواقف أخرى لابد من أن نكون فيها واضحين فى هذه النقطة وها هو مثال سوف يشرح هذا.

الفلسفة التحليلية إحدى الصور المهيمنة فى الفلسفة المعاصرة – فى العالم الناطق بالإنجليزية على الأقل. ولكن ما الذى يعد «فلسفة تحليلية» على وجه الدقة ؟ يبدو أننا نستطيع أن نفهم المفهوم بطريقتين مختلفتين تماما. نستطيع أن نعامله إما على أنه مفهوم مجموعة أو مفهوم سببى. الفلسفة التحليلية – المفهومة بالطريقة الأولى – هى كل شيء يقوم فى علاقة تشابه ملائمة مع ما نسميه اليوم بهذا الاسم. ويتبين إذن أن أفلاطون وأرسطو وليبنتز وكانط وهيوم كانوا جميعا (على الأقل فى بعض الجوانب من عملهم) فلاسفة تحليليين. ومن جهة أخرى، إذا اعتبرنا «الفلسفة التحليلية» مصطلحا سببيا ومصطلح قرابة، فسوف نفكر فيه على أنه مشروع تاريخى على وجه التحديد. ودراسة

الفلسفة التحليلية سوف تعنى إذن دراسة عمل الفلاسفة الذين عاشوا فى فترة محددة من الوقت، والذين عرف بعضهم بعضا، والذين تفاعل بعضهم مع بعض، والذين قرأ بعضهم كتابات بعض وردوا عليها. وسوف تصبح أسئلة الاعتماد والتأثير مهمة إذن. وفى هذه الحالة سوف نتكلم عن مفكرين مثل فريجه ورسل ومور وفتجنشتين وكارناب وكواين بوصفهم فلاسفة تحليليين ولكن لا نتكلم عن أفلاطون وأرسطو أو ليبنتز وكانط.

وخلاصة القول، نستطيع أن نقول إن مفاهيم المجموعة هى أفكار بنيوية على نحو خالص. فالأشياء التى تنتمى إلى مجموعة توصف عن طريق جانب مشترك يعرفه فتجنشتين بالتشابه العائلى. وهذا الجانب له ثلاث سمات. الشيء المحقق بصورة عادية أن كل موضوع فى مجموعة تشابه عائلى يقوم فى علاقة تشابه عائلى مع نفسه. ثانيا، إذا كان (أ) يقوم فى علاقة عائلية مع (ب) فإن (ب) يقوم فى علاقة التشابه العائلى نفسها مع (أ). ثالثا، إذا كان (أ) و (ب) فى مجموعة تشابه عائلى يقومان فى علاقة تشابه عائلى و(ب) و(ج) فى هذه المجموعة نفسها يقومان الواحد مع الآخر فى هذه العلاقة الدقيقة من التشابه العائلى. ومع ذلك لا تصح القضية الثالثة إلا بمقتضى هذه الشروط الدقيقة. وبطبيعة الحال لن يكون أمرا واقعا أن يقوم (أ) و (ج) فى علاقة تشابه عائلى إذا كان (أ) و (ب) فى علاقة من التشابه العائلى و (ب) و (ج) فى علاقة أخرى من هذا التشابه. ونستطيع القول، بصفة عامة إذن، إن التشابه العائلى علاقة انعكاسية وتماثلية ومتعدية. وهذا يوضح مباشرة لماذا تكون مفاهيم التشابه العائلى أو مفاهيم المجموعة غير كافية لتحليل الظواهر الاجتماعية والتاريخية. والحقيقة أن هذه المفاهيم التاريخية على نحو متميز، والمؤقتة، والسببية ليست كلها انعكاسية وتماثلية ومتعدية. ولا نستطيع أن نعمل دون هذه المفاهيم. وعلى الرغم من كل شيء فإننا باعتبارنا نوعا نتاج لتطور طبيعى. ومع بداية القرن الحادى والعشرين وقفنا على نهاية تطور تاريخى محدد (ثقافى واقتصادى وسياسى). وتؤثر فينا قوى العالم الطبيعى باستمرار، ونحن نعتمد بوصفنا فاعلين على عمليات الاطراد السببية ونستثمر معرفتنا بها. وتوجد فى زمان ونعتمد على فهمنا المتميز للماضى والحاضر والمستقبل. والشيء الأساسى لمن نكون إننا نولد ونحيا ونموت، يتحدد اتجاه خبرتنا وتفكيرنا باللحظة التى نحيا فيها.

وموقف ڤتجنشتين إزاء هذه الجوانب من خبرتنا هو، فى أغلب الأحوال، موقف الاستخفاف اللطيف، وهذا واضح إلى حد بعيد فى كتاباته المبكرة. ومن التذمر «ما الذى يربطنى بالتاريخ ؟ إن عالمى هو العالم الأول والوحيد» فى مذكراته عام ١٩١٦ عبر فصل الرسالة عن الظروف المدمرة التى كتبت فيها، أظهر ڤتجنشتين المبكر حالة عقلية غير تاريخية على نحو مصمم. وتغير هذا، بطبيعة الحال، خلال الثلاثينيات عندما قرأ كتاب الغصن الذهنى لفرايزر وكتاب تدهور الحضارة الغربية لشبنجلر. ولكن أصر بالإضافة إلى ذلك على معالجة الظواهر التاريخية فى حدود تركيبية بدلا من معالجتها فى حدود مؤقتة وسببية. وفى «ملاحظات على الغصن الذهبى لفرايزر» كتب وفقا لذلك: «إن التفسير التاريخى، التفسير بوصفه فرضا للتطور، هو الطريق الوحيد فقط لجمع المعطيات – لاختصارها. ومن الممكن تماما رؤية المعطيات فى علاقتها بعضها ببعض وتطويقها فى صورة عامة» (RF, p. 69) ومن الواضح من نغمة هذه الملاحظة أنه فضل كثيرا المنهج الأخير.

ومقاومة ڤتجنشتين للتفسير التاريخى (التطورى والسببى) نتيجة للطريقة التى يفكر بها حول الفعل الإنسانى. ويخبرنا فى الكتاب الأزرق أن كلمة «لماذا» فى السؤال «لماذا يفعل بطريقة كيت وكيت ؟» غامضة. ربما تكون حول علل الفعل ولكن ربما تكون أيضا حول أسباب الفعل. ويصرح بأنه يجب الاحتفاظ بالحالتين منفصلتين بوضوح. وهذا الزعم أثار جدلا، ومع ذلك وضعه ڤتجنشتين على أساسين: (١) على حين أن سلسلة العلل تعود إلى الوراء على نحو غير محدد، تصل سلسلة الأسباب إلى نهاية محددة. (٢) معرفتنا بعلل أفعالنا افتراضية دائما، على حين أن معرفتنا بأسباب أفعالنا مباشرة ويقينية. وفى الكتاب البنى يستنتج وفقا لذلك: «والآن هذه اللعبة لتقديم السبب فى لماذا يفعل المرء بطريقة جزئية لا تستلزم إيجاد العلل لأفعال المرء» (BB, p. 110). ويضيف فى موضع آخر: «إن علل اعتقادنا فى قضية غير ملائمة بالفعل بالسؤال عما نعتقد فيه. وما هكذا تكون الأسس، التى ترتبط نحويا بالقضية، وتخبرنا ما عسى أن تكون القضية» (Z, 437). وربما يبدو هذا معقولا لأول وهلة، ولكننا ننسى أننا نستطيع أن نقول غالبا فقط ما يعتقد فيه شخص ما عندما نعرف من الذى علمه الكلمات التى ينطقها. ورفض ڤتجنشتين الواضح إلى حد بعيد للتفسيرات السببية للفعل البشرى نجده فى ملاحظة

أخرى: «لا يوجد فرض يبدو لى طبيعيا أكثر من الفرض الذى مؤداه أنه لا توجد عملية فى المخ مرتبطة بتداعى المعانى أو بالتفكير... ولماذا يجب أن يتقدم هذا النظام بعيدا عن الهيولى إذا جاز التعبير ؟» (Z, 608). وهو يقارن هذه الإمكانية للتفكير بأن «الكائن الحى ربما يأتى إلى الوجود حتى بسبب غير منظم تماما، وبقدر ما يكون على نحو لا علة له» ويختتم ملاحظاته بالكلمات: «لا يوجد سبب لماذا لا يصح هذا بالفعل بالنسبة لأفكارنا، ومن ثم بالنسبة لكلامنا وكتابتنا» (Z, 608). ومن الطبيعى إذن أنه لن يبتعد أيضا عن التفسيرات الافتراضية والعلية عندما يصل إلى الوقائع التاريخية. وفى «ملاحظات على الغصن الذهبى لفرايزر» يكتب نتيجة لذلك «يجب ألا تفعل الصلة الافتراضية إلا التنبيه المباشر على التماثل وارتباط الوقائع ويجب أن نشغل أنفسنا بها فقط من أجل أن نزيد من حدة نظراتنا على علاقة صورية» (RF, p. 69) والسؤال بطبيعة الحال هو إلى أى حد يمكن إنقاذ هذه المنهجية.

ويمكن أن ندرك ما نحن بصدده عن طريق تحويل انتباهنا مرة أخرى إلى ما يكتبه عن شبنجلر فى عام ١٩٣١. لاحظ ڤتجنشتين آنذاك أننا نستطيع مقارنة العهود الثقافية بالعائلات وأنه «داخل العائلة هناك تشابه عائلى، مع أنك ستجد أيضا تشابها بين أفراد فى عائلات مختلفة». ولكن ما أنواع التشابه التى نتوقعها فى هذه الحالة الأخيرة ؟ الجواب بالتأكيد أن الأفراد فى العائلات المختلفة ربما يرتبط بعضهم ببعض عن طريق مجموعة من التشابهات المتداخلة والمتقاطعة وسوف يرتبطون بالتالى بكل واحد عن طريق التشابه العائلى. وهذا يوحى فى الواقع أن ڤتجنشتين يستعمل مصطلح التشابه العائلى بطريقتين مختلفتين. فأما التشابه العائلى، فى استعماله الأول المقصود فى الملاحظة على شبنجلر، فيراد به تصوير العلاقات بين أعضاء العائلة نفسها تماما، وما يجعلهم فى عائلة واحدة. وأما التشابه العائلى، فى استعماله الثانى، فلا يتعلق بهوية العائلة، وإنما يصور بدلا من ذلك التماثل الذى يسود أيضا بين أعضاء العائلات المختلفة. وينشأ الخلط لأننا استعملنا كلمة «عائلة» بمعنيين مختلفين: مرة لوصف تجميع النسب (مجموعة علّية) ومرة لوصف تجميع التماثل (مجموعة). يطوق الغموض فى استعمالنا العادى لكلمة «عائلة» ويتم الإمساك به فى الوصف القاموسى الفاصل للعائلة بوصفها «مجموعة من الأشياء لها مصدر مشترك أو ملامح متشابهة».

وفى وصف ما يعنيه بالتشابه العائلى، يستخدم ڤتجنشتين مصطلحا ثانيا، ومن سوء الطالع أنه يعانى من نفس نوع الغموض الذى تعانى منه كلمة «عائلة»، وهذا هو مصطلح verwandtschaf (قرابة، ارتباط). وعلى هذا النحو يكتب أن الظواهر التى نسميها لغات لا تملك شيئا واحدا مشتركا، وإنما «يرتبط بعضها ببعض» وأنه «بسبب هذا الارتباط أو هذه الارتباطات» نسميها جميعا «لغة» (PI, 65). وعلى خلاف (أو على الأقل بصورة أقوى من) الكلمة الإنجليزية relationship (علاقة)، تحمل الكلمة الألمانية المشار إليها معنيين. فمن جهة ربما تعنى شيئا ضئيلا مثل الكلمة «تماثل»، ومن جهة أخرى يمكن أن تشير أيضا إلى علاقة القرابة والأصل المشترك. وليس من اليسير القول فى كل حالة، ما إذا كان ڤتجنشتين يتبنى هذه الكلمة الألمانية بمعنى أو آخر من هذين المعنيين. ولكن أمثلته توحى بأنه يلعب على غموضها. وعندما يصر، مثلا، على أننا فى الألعاب «لن نشاهد شيئا مشتركا بينها جميعا، وإنما نشاهد تماثلات، وعلاقات، وسلسلة كاملة منها على النحو المشار إليه» (PI, 66)، وربما تعبر الكلمات «تماثل» و «علاقة» ببساطة عن الفكرة نفسها مرتين، ولكن من الممكن أيضا أن يستعين ڤتجنشتين على نحو ضمنى بحدسنا القائل إن الألعاب فاعليات طور بعضها بعضا. وعندما نصل إلى العائلات البشرية، فإن الكلمة الألمانية المشار إليها بمعنى القرابة لا يتم إثباتها بالتأكيد إثباتا نهائيا دقيقا عن طريق «التشابهات المنوعة بين أفراد العائلة: البنية، والملامح، ولون العينين، وطريقة المشى، والمزاج، وهلمَّ جرّا» (PI, 67).

حجة على التعددية المنهجية

إن مفاهيم القرابة والتماثل معا لها مكانة فى تفكيرنا. وفى التاريخ نحن لا نهتم فقط برسم التماثلات من نوع أو آخر، وإنما نسعى أيضا إلى إثبات العلاقات الواقعية، والروابط السببية، والاعتمادات والتأثيرات. تثبت ألفاظ التماثل أنها غير كافية لهذا النوع من المشروع. وبالتالى فالألفاظ العلية والقرابة تكون جوهرية عندما نروى تاريخ الفلسفة ولكنها لا تكون جوهرية عندما نقارن أنواعا من التفكير الفلسفى. والألفاظ العلية والقرابة تكون جوهرية بصورة مماثلة فى تاريخ الفن ولكن لا تكون جوهرية فى مقارنة الأساليب. وهى تؤدى أيضا دورا فى تاريخ الأدب ولكن لا تؤدى الدور نفسه فى الأدب المقارن.

ومع ذلك فإن وضع اللفظ سواء بوصفه عليا / قرابة أو مجموعة / تماثل لا يتم تثبيته مرة واحدة وإلى الأبد. فالشيء الذى يبدأ بوصفه لفظ قرابة ربما يصبح فى آخر الأمر فى

استعمالنا لفظ تماثل والشيء نفسه سوف يصح بالعكس. والتفكير فى حدود علاقات القرابة، والأصل، والتطورات، وأشجار العائلة، وهلمّ جرّا، يمكن أن يلبى حاجات عقلية معينة. ولكن ما إن نملك علاقات مثبتة وأوصافًا بهذه الطريقة ربما نود تحويل الانتباه إلى التماثلات وعدم التماثلات فى مجال الظواهر الموصوفة هكذا. وهذا يتيح لنا الفرصة لتجاهل السياقات والعلل التاريخية، وأسئلة الأصل، وأشجار العائلة وربما يفتح طريقا جديدا لرؤية الأشياء. ومن المعقول مثلا التفكير فى مفهومنا للغة بوصفها فكرة قرابة فى الأصل. والشيء المحقق أن الإغريق القدماء زعموا أنهم ومن يتصل بهم بقرابة هم وحدهم الذين يتكلمون لغة حقيقية وأن أى شيء آخر هو ضجة غير متسقة. ولكن الذى لا شك فيه أن اللغة عندنا اليوم هى لفظ تماثل ومجموعة. وأن أى شيء يبدو مثل اللغة أو يعمل مثلها هو بالنسبة لنا لغة. ويجوز القول إن الفينومينولوجيا انتصرت على علم الأنساب.

ولكن مفاهيم التماثل ربما تصبح بمرور الوقت أيضا مفاهيم علّية. وعندما نتكلم اليوم عن شجرة العائلة للغات الهندو-أوروبية، وعندما نسلم بأن هذه اللغات طور بعضها بعضا، وأنها تحيلنا إلى تقليد ثقافى مشترك (وربما بيولوجى أيضا)، فإننا نفعل هكذا بسبب التماثلات التى اكتشفها فقهاء اللغة بين اللغات الهندو-أوروبية المنوعة. ومصطلح «اللغة الهندو-أوروبية» تطور هكذا من كونه مصطلح تماثل إلى مصطلح علّى وقرابة وهذا التطور يسجل تقدما فى فهمنا. ويصبح فهمنا للظواهر راسخا عندما لا نفكر فحسب فى حدود التماثلات وإنما نفكر أيضا فى حدود المفردات الأغنى والموحية إلى حد كبير فى نظام علىّ. وأختم بمثال لتوضيح هذه النقطة. تأمل الحقيقة التى مؤداها أن ألفاظ اللون هى بالنسبة لنا دائما تقريبا ألفاظ تشابه. فالأسود هو ما يبدو مثل الأسود. والأزرق يبدو مثل الأزرق والأحمر مثل الأحمر. ولكن الرسام يعرف أن جانبا من الأسود يتشكل من الأزرق وجانبا يتشكل من الأحمر. وأى شخص يفهم هذه الاشتقاقات سوف يبدأ فى إدراك الأسود نفسه بطريقة جديدة. سوف يدرك مثلا علاقات واختلافات بين الأسود البارد والدافيء. وإدراك القرابة العلية يمكن أن يؤدى بالتالى إلى إدراك حسى حاد للتماثلات واللاتماثلات. ولكن العكس صحيح أيضا. وبقدر ما تكون قدرة الرسام على التمييز البصرى حادة، ربما يتعلم أيضا إبداع الألوان وخلطها بطريقة جديدة ومختلفة.

الهوامش

(1) Grimm's Worterbuch Cites its Occurrence in the Writings of Jean Paul and Tieck and Suggests its derivation from the Latin *gentilis similitudo*. Jacob and Wilhelm Grimm, *Deutsches Worterbuch*, vol. 3, Leipzig: Hirzel, 1862, p. 1306.

(2) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, translated by R. J. Hollingdale, London: Penguin, 1973.

(3) Gottfried Leibniz, "Dialogue on the Connection between Things and Words,", in *Selections*, edited by Philip P. Wiener, New York: Scribner's, 1951, p. 8.

(4) Renford Bambrough, "Universals and Family Resemblance", in George Pitcher, ed. *Wittgenstein*, London: Macmillan, 1968.

(5) Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, translated and edited by David Breazeale, New Jersey: Humanities Press International, 1979, p. 83.

(6) Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, translated by E.F.J. Payne, Oxford: Clarendon Press, 1974, vol. 2, p. 550.

(7) Nietzsche, "On Truth and Lies", p. 84.

(8) Nietzsche, "On Truth and Lies", pp. 82-83.

(9) Nietzsche, "On Truth and Lies", p. 83.

(10) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968, p. 1067.

(11) Nietzsche, *The Will to Power*, p. 540.

(12) Nietzsche, *Beyond Good and* Evil, p. 22.

(13) Nietzsche, *The Will to Power*, p. 515.

الفصل السادس

نحونا غير القابل للرؤية الشاملة

من الرؤية الإجمالية إلى الألبوم

عندما تأمل ڤتجنشتين فى الرسالة فى عام ١٩٣٣ أخبر طلابه بأنها كتاب فى الفلسفة له بداية ونهاية تمثل بالفعل «نوعا من التناقض»[١]. وتملك الرسالة أمرين معا بطبيعة الحال: جملة أولى قاطعة وجملة أخيرة قاطعة بصورة متساوية. ولكنه يتمسك الآن بأن هذا الكتاب لا يمكن تسويغه إلا إذا كانت لدى المرء رؤية شاملة و «إجمالية» للأشياء. ولم يعتقد بوضوح، عندما قال هذا، أنه كان يملك بالفعل هذه الرؤية أو أنه امتلك الرؤية الإجمالية الصحيحة فى وقت الرسالة.

والبحث عن رؤية إجمالية «شغل ڤتجنشتين من ملاحظاته الأولى على الرسالة فصاعدا. نراه يكتب فى ٢١ سبتمبر من عام ١٩١٤ فى أولى ملاحظاته فى زمن الحرب: «عملت بالأمس قدرا ولكن ليس بصورة واعدة تماما مادمت أفتقر إلى النظرة العامة الصحيحة» (GT, p. 24). وبعد ذلك بأربعة أيام يقول: «لا أزال أفتقر إلى نظرة عامة ولهذا السبب تبدو المشكلة غير قابلة للنظرة العامة» (GT, p. 24). وبعد أربعة أيام أخرى يكتب: «حتى الآن لا أرى بوضوح، وليست لدى نظرة عامة. فأنا أدرك التفصيلات دون أن أعرف كيف تنسجم فى الكل» (المرجع السابق). وبعد شهرين يكتب من حين لآخر: «مرة أخرى ليس لدى وضوح فى الرؤية على الرغم من أننى أقف بجلاء أمام حل أعمق المشكلات إلى درجة أننى أصدم أنفى بها تقريبا !!! إن عقلى ببساطة أعمى بالنسبة لهذا الحق الآن. وأشعر أننى واقف تماما عند الباب ولكن لا يمكن رؤيته بوضوح يكفى للقدرة على فتحه» (GT, p. 43). ومع ذلك لم تمنعه هذه الحالات المحبطة من إتمام كتابه. ومثلما وضع الرسالة على نحو متصل لابد من أن يكون قد أحس للحظة أنه وجد

وجهة النظر الإجمالية المفتقدة من قبل وأنه استطاع أن يعالج الآن «مشكلات الفلسفة» بيقين أنها «قد حلت نهائيا فى أساسها» كما قالت المقدمة.

ومع عودته إلى الفلسفة فى عام ١٩٢٩ وجد نفسه مضطرا مع ذلك إلى النظر فى إمكانية تحقيق هذه الرؤية. وتنشأ القضية بالنسبة له الآن من فكرته الجديدة التى مؤداها أن مهمة الفلسفة هى معالجة «الأخطاء الجزئية أو المشكلات فى تفكيرنا... الناشئة عن التمثيلات الخاطئة التى يقترحها استعمالنا الفعلى للتعبيرات»[٢]. والتركيز على الأخطاء الجزئية والاستعمالات المحددة للتعبيرات اقترح اهتماما جديدا بتفصيلات الفكر واللغة بدلا من النظرة العامة الكلية. وإذا كان هناك أى شيء إجمالى فى هذا التناول فسوف يتضمن، بكلمات ڤتجنشتين، مختصرا لأشياء عادية كثيرة»[٣]. ألا توجد إذن نظرة فلسفية عامة شاملة يمكن الحصول عليها ؟ هل ظل يعتقد أن قلقنا الفلسفى «لا يزول حتى نملك مختصرا لكل الأشياء العادية المنوعة. إذا فقد عنصر واحد ضرورى للمختصر، نظل نشعر بوجود شيء خاطئ»[٤]. وبعبارة أخرى يظل الشعور موجودا، كما قال فى الكتاب الأزرق، بأنه «لا يمكن حل مشكلة فلسفية حتى يتم حل جميع المشكلات الفلسفية، والذى يعنى أنه مادامت لم تحل جميعا فإن كل صعوبة جديدة تجعل كل النتائج السابقة موضع شك» (BB, p. 44). ولكن الكتاب الأزرق يبين أيضا أننا قد نقنع أنفسنا بشيء أقل. ويقول ڤتجنشتين الآن إن عمل الفلسفة يجوز مقارنته فى الواقع بتنظيم الكتب فى مكتبة. حتى لو جاز أن يكون هدفنا النهائى ابتكار نظام كامل للكتب، فربما ننجح بالفعل فقط فى «أخذ بعض الكتب التى يبدو أنها تتلاءم معا، ونضعها على أرفف مختلفة ؛ ولا شيء نهائى حول أوضاعها أكثر من أنها تتمدد جنبا إلى جنب». ويضيف أن بعض الإنجازات العظيمة فى الفلسفة هى أشبه شيء بهذا تماما. وتجاه رغبتنا الشديدة بعد رؤية إجمالية تكون الصعوبة فى الفلسفة هى «ألا نقول أكثر مما نعرف» (BB, pp. 44-45).

وفى عام ١٩١٤ لام إخفاقه فى إنجاز الرؤية الإجمالية الملائمة بسبب عجزه الشخصى. وأعتقد الآن أن المشكلة جوهرية للفلسفة. وأخبر طلابه «بأننا نواجه نوعا من الصعوبة التى لابد من أن نعانى منها مع جغرافيا بلد لا نملك له خريطة، أو خريطة أخرى لأجزاء منعزلة»[٥]. وهذا يجبر المرء على السفر مرارا وتكرارا على الإقليم لكى يكتشف كيف ترتبط الأشياء بعضها ببعض. «وهكذا اقترح التكرار بوصفه وسيلة

لمعاينة العلاقات». (المرجع السابق). وعندما يستعمل مقارنة الفلسفة ببلد مجهول مرة أخرى فى مقدمة كتاب بحوث فلسفية نراه يكتب أن تأملاته فى «مفاهيم المعنى، والفهم، والقضية، والمنطق، وأسس الرياضيات، وحالات الوعى، وأشياء أخرى» قد أجبرته على أن يقطع مجالا فكريا واسعا يتقاطع فى كل اتجاه». وعلى طول الطريق فكر فى مجموعة مقبولة من «الرسوم التخطيطية للمناظر الطبيعية» ولكنه كان عاجزا عن أن يعطى أفكاره «اتجاها واحدا ضد ميلها الطبيعى» ويضيف أن هذا مرتبط بطبيعة الحال بالطبيعة الحقيقية للبحث». والشيء المحزن أنه يستنتج الآن أن كتابه الجديد – على خلاف الرسالة – هو نتيجة «مجرد ألبوم بالفعل» (PI, p.xi).

هل هذا تواضع كاذب ؟ الشيء المحقق أن نص بحوث فلسفية ليس له بداية إيجابية وليس له نهاية قاطعة. وأنه يبدأ باقتباس وينقد وجهة النظر المقتبسة ولا ينتهى عند معلم فى الحجة. وربما يملك القارئ أيضا خبرة للاستغراق فى عدد كبير من الأسئلة الدقيقة (كيف يتعلم الطفل العد ؟ ما الذى يجرى عندما نقرأ نصا بصوت عال ؟ كيف نتكلم عن آلامنا ؟)، ولهذا السبب من الصعب تلخيص الكتاب فى دعوى واحدة شاملة تماما. ويتعين على المرء أن يركز التفكير على النقاط الجزئية فى النص ويخضع ملاحظات ڤتجنشتين الفردية وتعليقاته لفحص دقيق إلى أبعد حدود الدقة. ومع ذلك من الصعب اجتناب الانطباع بأنه لا يزال متعلقا برؤية شاملة من نوع أو آخر. ألم يتحدث بألفاظ عامة عن «اللغة» و «المعنى» و «القواعد» و «الوعى» و «التفكير» وهلمَّ جرّا ؟ ألم يرجع فى غالب الأمر بصورة كافية من التفصيلات إلى وضع دعاوى عامة جدا حول الفلسفة وحالات اللبس فى التفكير الإنسانى ؟ ألم يقترح علينا على الرغم من كل شيء رؤية إجمالية محددة لصورة الحياة البشرية الكاملة ؟ كيف نوفق إذن بين هذه الرغبة الشديدة الظاهرية فى التعميم وعزم ڤتجنشتين أن يكرس نفسه للجزئى ؟

«أنا لا أعرف طريقى حولها»

فى وقت مبكر من الثلاثينيات سمى ڤتجنشتين أحيانا منهجه لفحص استعمالات جزئية للغة باسم «الفينومينولوجيا». وأراد بهذا المصطلح أن يبعد فلسفته عن كل العلوم التجريبية، بنظرياتها التفسيرية والتنبؤية، والنزعة الخالصة المنطقية فى الرسالة. ولا يزال التصور نفسه لمشروعه واضحا فى بحوث فلسفية، حيث نقرأ: «تضع الفلسفة ببساطة كل

شيء أمامنا، فلا هى تفسر أى شيء، ولا هى تستنبط أى شيء» (PI,126). ونقرأ أيضا «يجب أن نتخلص من كل تفسير، ويجب أن نضع بدلا منه الوصف وحده» (PI, 109). ولكن ڤتجنشتين انتهى فيما بعد إلى اجتناب مصطلح «الفينومينولوجيا». وبدلا من ذلك صور الفلسفة على أنها تقدم «ملاحظات تتعلق بالتاريخ الطبيعى للكائنات البشرية» (PI, 415). ومعتمدا على المعنى القديم لكلمة Naturgeschichte الذى يمكن فيه أن يسمى وصف السماء الليلية «تاريخ طبيعى لسماء مزدانة بالنجوم»[٦]، كان – بعبارة أخرى – يصور الفلسفة بين الفينة والفينة على أنها مشروع وصفى. ولكنه أراد أيضا أن يتأكد من أن أحدا لا يعتبر أنه يقدم فينومينولوجيا شاملة. وبدلا من ذلك يتحدث عن الفلسفة الآن بوصفها مقصورة على ملاحظات تتعلق بالتاريخ الطبيعى. وحتى هذا الوصف عدله فى التنبيه التالى القائل إننا «نستطيع أن نخترع تاريخا طبيعيا خياليا لأغراضنا» (PI, p. 230). ونوع الفلسفة الذى أراده فيما بعد لم يكن مكرسا على وجه التحديد لوصف «استعمالنا الفعلى للتعبيرات» وإنما يجوز مده إلى وصف مواقف مبتكرة – أعنى خيالية ولكن ممكنة (مثل لعبة اللغة المتخيلة فى PI, 2).

والغرض المحدد لهذه الأوصاف من الثلاثينيات فصاعدا هو تبديد «حالات التشوش» فى كلامنا وتفكيرنا عن طريق توضيح اللغة والتفكير. ويكمن خلف هذا المشروع الفكرة القائلة إن المشكلات الفلسفية تحدث بسبب عجزنا عن الحصول على رؤية واضحة لما نحن بصدده فيها. وبعبارة أخرى هى مشكلات خلط أخرى من أن تكون مشكلات جهل. وفى هذه النقطة يجوز مقارنة الفلسفة بلغز الصور المقطوعة. وحتى عندما نملك كل أجزاء اللغز أمامنا ربما نظل عاجزين عن ترتيبها فى صورة متسقة، وذلك لعدة أسباب. إذا كان مجموع الأجزاء كبيرا، فيجوز أن نفقد بسهولة الرؤية الشاملة لها ؛ وربما تبدو الأجزاء متشابهة جدا ومع ذلك يتبين أنها لا تقبل التبديل فيما بينها، وعندما نحاول جمعها ربما تمنعنا بداية خاطئة من أن نحرز تقدما إضافيا فيما بعد؛ وتصورات مسبقة معينة حول كيف سيظهر اللغز ربما تقف فى طريق حلها بالفعل، وهلمَّ جرًا. والرأى عند ڤتجنشتين أنه ربما تقف أشياء كثيرة بصورة مماثلة فى طريق النظر إلى مشكلاتنا الفلسفية بوضوح. وأحد هذه الأشياء هو أن «المثالى فى تفكيرنا» ربما يصبح «ثابتا على نحو راسخ». و«تستقر الفكرة، إذا جاز التعبير، بوصفها نظارة على

أنفنا، وكل ما ننظر إليه نراه من خلالها. ولم يخطر على بالنا أبدا أن نخلعها» (PI, 103).
وربما تغرينا الصورتان المتشابهتان ظاهريا من التعبير بوضع تمثيلات مضللة. وأيضا «الاستعارة التى تم إدماجها فى صيغ لغتنا تولد مظهرا زائفا، وهذا يقلقنا. ونقول: «ولكن هذا لا يكون بهذه الطريقة !» ومع ذلك، لابد من أن يكون هكذا» (PI, 112). ونحن أشبه شيء بذبابة فى فخ. ولا يخطر على بالنا أن المخرج هو أن نقتفى أثر خطواتنا مرة أخرى بدلا من الجرى إلى الأمام. والنتيجة هى الارتباك. وقصارى ما يمكن أن نقوله بصفة عامة «تأخذ المشكلة الفلسفية الصيغة: (أنا لا أعرف طريقى حولها)» (PI, 123).

مشكلة النحو

يتبين فى نهاية الأمر أن المشكلة الفلسفية الأساسية هى أن «نحونا يفتقر إلى القدرة على الرؤية الشاملة» (PI, 122). ولكى ندرك طبيعة هذه الصعوبة يجب أن نفهم أن المراد «بالنحو» هنا ليس نظاما من القواعد النحوية المجردة وإنما النموذج المنظم بصفة عامة لممارساتنا اللغوية. وفى الحقيقة يجب ألا نفكر فقط حول اللغة وألعاب اللغة. وكل صورة من صور الحياة البشرية – مجتمعنا، وثقافتنا، وتاريخنا – لها نحوها. ويجب أن نقول عن كل نحو مثل هذا إنه يفتقر إلى القدرة على الرؤية الشاملة.

ومن المفيد توضيح الفكرة المجردة بمثال مادى. أصل إلى مكتبى فى الصباح وأنظر إلى مكتبى فى يأس. إنه مغطى تماما بالأوراق. ويحوى الركام البارز كل أنواع الأشياء: مقالات الطلاب (بعضها مقروء). وملاحظات، وخطابات، ووثائق، وإنذارات، وهلمَّ جرّا. ومن الواضح أن أوراقى بلا ترتيب. وأصبح الزملاء فى مكتبى **unubersichtlich** تماما، باستعمال كلمة ألمانية ملائمة ليس لها مكافئ إنجليزى دقيق (وأحيانا أظن أن الشعب المكرس لفكرة النظام يملك كلمة دقيقة لشيء ما يفلت منا نظامه).

ويلفت ڤتجنشتين انتباهنا إلى هذا النوع من المجموع الكلى فى فقرة ١٢٢ من بحوث فلسفية عندما يكتب (فى ترجمتى) «أننا لا نلقى نظرة شاملة على استعمال كلماتنا» وأن «نحونا يفتقر إلى القدرة على الرؤية الشاملة». ومادام أنه يعتبر اللغة مركزية لصورة الحياة البشرية الكاملة، فيلزم أن صورة حياتنا يجب أن تكون أيضا غير قادرة على الرؤية الشاملة. وليس غريبا إذن أن الأمور الكلية القادرة على الرؤية الشاملة تثير بالنسبة له مسائل «ذات أهمية أساسية». ويصرح بأن القول إننا لا نلقى نظرة شاملة على استعمال

كلماتنا، ونحونا، ولغتنا، وصورة حياتنا يعد بالفعل «المصدر الأساس لافتقارنا للفهم». ويواصل الاقتراح بأننا فى حاجة إلى «تمثيل قادر على الرؤية الشاملة» يمكن أن يولد الفهم الذى يكمن فى «إدراك العلاقات» ويضيف أن مفهوم التمثيل القادر على الرؤية الشاملة «يدل على صورة تمثيلنا، وكيفية رؤيتنا للأشياء». وينهى الفقرة بسؤال محير إلى حد ما: «هل هذه «رؤية للعالم» ؟».

وهناك بالفعل قدر كبير من الحيرة فى هذه الفقرة. وهذا هو السبب فى أنه من الصعب جدا ترجمتها. ورؤيتنا الإنجليزية المنشورة غير كافية بالتأكيد، وفى تلخيص للفقرة ١٢٢ وجدت إذن من الضرورى تعديل الترجمة فى جوانب منوعة. ولكن حتى فى أصلها الألمانى، تواجهنا الفقرة بأسئلة صعبة. ولم يفسر ڤتجنشتين أبدا ما يعنيه بكلمة ubersichtlich. على الرغم من أن الفقرة ١٢٢ تضع بوضوح نقطة معقدة فى تفكيره، فإنه يستعمل كلمة ubersichtlich بطريقة غير صورية تماما. والشيء المحقق أن هذه الكلمة والكلمات القريبة منها لا تظهر إلا سبع مرات فقط فى كتاب بحوث فلسفية كله وتوجد أربع مرات منها فى الفقرة ١٢٢. والقول إن المصطلح مهم مع ذلك يتضح من خلال ظهوره من جديد فى مجموعة من المواضع الأخرى من عمل ڤتجنشتين. زد على ذلك أنه ينتمى إلى معجم المصطلحات البصرية التى تميز ڤتجنشتين فى كل موضع من الرسالة إلى مذكراته الأخيرة. ومثل بقية هذا المعجم يستعمل ڤتجنشتين مصطلح ubersichtlich بطريقة مجازية دائما تقريبا. قد يتصادف فقط أن يستعمله بمعناه الحرفى. وهو يفعل هكذا، على سبيل المثال، عندما يتكلم عن المجسم الثمانى للون بحيث يكون تمثيلا قابلا للرؤية الشاملة للقواعد النحوية» لمفاهيمنا عن اللون (PR, p. 52). والمجسم الثمانى للون بالتأكيد موضوع بصرى وأستطيع أن أدرك الألوان عليه بنظرة واحدة (تقريبا). وبصورة مماثلة، عندما يكتب ڤتجنشتين فى ملاحظات على أسس الرياضيات أن «الدليل الرياضى يجب أن يكون قابلا للرؤية الشاملة» (RFM, p. 143). يبدو أحيانا أنه يملك نوع الدليل فى العقل الذى يمكن نشره أو تخطيطه بشكل بيانى على صفحة واحدة من الورق. ولكن ليس كل دليل رياضى صحيح يكون من هذا النوع. وعندما يزعم بصورة عامة تماما أن كل دليل رياضى يجب أن يكون قابلا للرؤية الشاملة، فلابد إذن من أنه يستعمل المصطلح بطريقة مجازية. والشيء نفسه يصح عن التوكيد

بأن نحونا يفتقر إلى قابلية الرؤية الشاملة. ونحو لغتنا بالتأكيد ليس موضوعا بصريا مثل مكتبى. وربما يعنى ڤتجنشتين القول بهذه الملاحظة فقط أن نحونا ليس منظما بطريقة أننا نستطيع فهمه فهما كاملا أن يكون متاحا لنا بسهولة أو بطريقة حدسية، وربما نقول، على سبيل المثال، فى هذا المعنى المجازى إن ترتيب الكتب فى مكتبة جامعة بيركلى قابل للرؤية الشاملة وهذا لا يعنى أننا نستطيع أن نفهمه بنظرة واحدة، وإنما يعنى فقط أن هناك نسقا قابلا للفهم على نحو حدسى من التنظيم الذى يتيح لنا تحديد مواضع الكتب بسهولة جدا. وإذا فهمنا هذا النسق، فلن يكون هناك لبس على المكان الذى يوجد فيه الكتاب على الأرفف.

وها هو ما يقوله ڤتجنشتين نفسه عن المسألة فى سياق مناقشة التناقضات التى ظهرت فى منطق فريجه ورسل. فى الفقرة ١٢٥ من البحوث نراه يكتب «ليست مهمة الفلسفة حل التناقض عن طريق الكشف الرياضى، والمنطق الرياضى، وإنما مهمتها هى أن تجعل حالة الرياضيات التى تقلقنا قابلة للرؤية الشاملة، الحالة التى كانت قبل حالة التناقض». وبعبارة أخرى، يقترح أن فريجه ورسل لا يملكان رؤية واضحة تماما عن الرياضيات التى ولدت التناقض. وهذا هو السبب فى أن التناقض وصل إليهما باعتباره أمرا مفاجئا. لقد وضعا القواعد للعبتهما الاستنباطية ولكن عندما طبقا هذه القواعد، لم تظهر الأشياء فى النهاية كما جرى توقعها. ويقترح ڤتجنشتين أننا فى حاجة إلى فهم هذا الموقف الخاص لكونه متورطا فى القواعد الخاصة بالمرء. وواضح من السياق أنه لا يعنى القول إننا نستطيع أن نرى بصورة حرفية تورطنا فى هذه القواعد بنظرة واحدة، وإنما يعنى بالأحرى أننا نستطيع أن نجعل طبيعة هذه الورطة واضحة لنا وضوحا حدسيا.

ولكن لماذا يجب أن يتمسك أى إنسان فى أى وقت بالفكرة القائلة إن نحو اللغة يمكن أن يكون واضحا على نحو حدسى مثل المكتبة المنظمة جيدا ؟ وأى إنسان كافح فى أى وقت مع لغة ثانية سوف يعرف إلى أى حد يمكن أن يكون النحو غامضا وتعسفيا ومعقدا على نحو يتعذر فهمه. ألم يتعلم ڤتجنشتين هذا عندما اكتسب لغته الإنجليزية؟ ما المدهش إذن والمهم فلسفيا فى الملاحظة التى مؤداها أن نحونا يفتقر إلى قابلية الرؤية الشاملة ؟ والجواب هو أن ڤتجنشتين فى الرسالة اعتقد ذات مرة أن منطق لغتنا واضح على نحو حدسى وبهذا المعنى قابل للرؤية الشاملة. وهذا هو السبب فى أنه كتب

فى ذلك الوقت أن منطق لغتنا يظهر ذاته وأنه من ثم لا يمكن أن توجد أشياء مفاجئة فى المنطق (TLP. 6.1251). وملاحظة ڤتجنشتين بأن نحونا يفتقر إلى قابلية الرؤية الشاملة هى بالتالى موجهة فى المقام الأول إلى تصور الرسالة للغة والمنطق.

ما الذى يلزم إذن لڤتجنشتين من اكتشاف أن نحونا غير قابل للرؤية الشاملة ؟ كتب مبكرا فى الفقرة ٥ من البحوث يقول إن «الفكرة العامة عن معنى الكلمة تحيط عمل اللغة بضباب يجعل الرؤية الواضحة مستحيلة. ويتلاشى الضباب لدراسة ظواهر اللغة فى أنواع بدائية من التطبيق الذى يستطيع فيه المرء أن يلقى نظرة شاملة على هدف الكلمات ووظيفتها». وإظهار هذه التطبيقات البدائية للغة لنا هو وظيفة ألعاب اللغة البسيطة التى أقامها فى البحوث. ونستطيع أن نوضح النقطة أيضا بملاحظة من مذكرات ڤتجنشتين من عام ١٩١٤. ويكتب فيها: «فى القضية يكون العالم بقدر ما يتألف على نحو تجريبى (كما هو الحال فى جلسة المحكمة فى باريس ثم تمثيل حادثة سيارة عن طريق دمى، ونحو ذلك) (NB, p. 7). والنموذج الفيزيائى للحادثة فى قاعة المحكمة يصلح هنا بوصفه تمثيلا للحدث الفعلى الذى لم يكن متاحا لنا بصورة مباشرة ومن حيث هو كذلك لا يكون قابلا للرؤية الشاملة. ومن جهة أخرى، يكون النموذج قابلا للرؤية الشاملة بالمعنى المباشر أننا نستطيع أن نتزل إلى مستواه ونراه مرة فى مجموعه. ويمثل النموذج بطريقة مرئية مباشرة الموضوعات (السيارات والناس والمنازل، ونحو ذلك) التى يفترض أن تكون متضمنة فى الحادثة ويمثل تمثيلا مكانيا علاقاتها الفعلية المفترضة. زد على ذلك أن النموذج مستقر بشكل نسبى ويمكن دراسته من زوايا مختلفة، على حين أن الحادثة نفسها تكون حدثا خاطفا وسوف يدركها أناس مختلفون فى المشهد من وجهات نظر مختلفة. وأخيرا يركز النموذج انتباهنا على ما هو جوهرى فى الحادثة عن طريق عدم رسم ما هو غير ملائم للحادثة. وهكذا يزودنا النموذج بتمثيل قابل لرؤية شاملة تماما لموقف غير قابل للرؤية الشاملة على نحو متأصل.

لقد اخترت هذا التوضيح الجزئى لأنه يقدم تمييزا نحن فى حاجة إلى أن نكون على بينة منه. إذا شئنا أن نفهم ما يريده ڤتجنشتين فى الفقرة ١٢٢ من بحوث فلسفية. إنه التمييز بين (أ) شيء هو ذاته قابل للرؤية الشاملة و (ب) شيء له تمثيل قابل للرؤية الشاملة. وفى حالة حادثة السيارة. من الواضح أن نموذج قاعة المحكمة يقدم تمثيلا

قابلا للرؤية الشاملة ولكن تظل الحادثة مع ذلك غير قابلة للرؤية الشاملة مادام يتعذر استرجاعها من الماضى ولن تكون بأى حال قابلة للرؤية الشاملة تماما حتى كما حدثت. تأمل أيضا مكتبى مرة أخرى. أستطيع أن أضع بسهولة رسما يبين ركام الأوراق مصنفًا ومنظّمًا بشكل دقيق. ولكن المكتب لا يصبح شيئا منظما إلى حد كبير عن طريق هذا التمثيل القابل للرؤية الشاملة. ويظل غير قابل للرؤية الشاملة مثلما كان من قبل. وعندما يكتب ڤتجنشتين فى الفقرة ١٢٢ أن نحونا يفتقر إلى قابلية للرؤية الشاملة لا يعنى، إذن، أن نحونا يفتقر إلى تمثيل قابل للرؤية الشاملة. وعندما يضيف أننا فى حاجة إلى تمثيل قابل للرؤية الشاملة، لا يعنى القول إن هذا سوف يجعل النحو نفسه قابلا للرؤية الشاملة. والتمثيل القابل للرؤية الشاملة مطلوب بالأحرى لأن نحونا يكون ويظل غير قابل للرؤية الشاملة، مثلما نحتاج إلى نموذج قاعة المحكمة القابل للرؤية الشاملة لأن الحادثة نفسها تكون وتظل غير قابلة للرؤية الشاملة. وبعبارة أخرى، ربما تؤدى التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة وظائف منوعة. فى الحالات البسيطة، ربما تقدم تمثيلا لمجموع كلى هو نفسه قابل للرؤية الشاملة وربما يعمل التمثيل القابل للرؤية الشاملة أيضا بوصفه خريطة لجعل الكل قابلا للرؤية الشاملة. والشيء الثالث والأخير والمهم فلسفيا إلى حد بعيد هو أن التمثيل القابل للرؤية الشاملة ربما يصلح باعتباره أداة للتعامل مع الأمور الكلية التى تكون (وستظل) غير قابلة للرؤية الشاملة على نحو جوهرى.

ويلفت نموذج قاعة المحكمة انتباهنا إلى الخطر المتأصل فى هذه المنهجية لبناء تمثيلات قابلة للرؤية الشاملة لأمور كلية غير قابلة للرؤية الشاملة. لأن نموذجنا ربما يسيء تمثيل الجوانب الملائمة فى الحادثة بالفعل ؟ ربما يفرط فى تبسيط الموقف وبذلك يؤدى إلى تشويهه، وربما يمثل جوانب لا تنصب على سؤال المسئولية عن الحادثة ويهمل جوانب أخرى جوهرية. ووسيلتنا لمعالجة عدم قابلية الرؤية الشاملة للنحو هى بالتالى فى الوقت نفسه وسيلة ممكنة لسوء فهم النحو. لأننا عندما نبنى نموذجا قابلا للرؤية الشاملة لشيء غير قابل للرؤية الشاملة على نحو متأصل، يوجد دائما الخطر بأن النموذج لا يسيطر على السمات المهمة للمجموع الكلى غير القابل للرؤية الشاملة. وعلى هذا النحو سعت الرسالة مرة إلى جعل عمل اللغة واضحا ولكنها بحثت استعمالا للغة محددا جدا فقط ومحدودا. وفى بحوث فلسفية يكتب ڤتجنشتين

أن الرسالة عالجت الصيغة «هذه هى طريقة وجود الأشياء» كما لو كانت الصورة العامة للقضية (PI. 114). ومع ذلك فإن هذا التمثيل القابل للرؤية الشاملة أنتج صورة مشوهة للغة والمعنى.

ولكى نتفادى مثل هذه الحالات من سوء الفهم يجب أن نفهم كيف يمكن أن تساعدنا التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة فى معالجة نحونا غير القابل للرؤية الشاملة. وهذه النماذج تزودنا فى كل حالة فقط «بتطبيقات بدائية» وجزئية لكلماتنا. وهذا هو السبب فى أنها قد تثبت أنها تنويرية بل السبب فى أنها يمكن أن تثبت أيضا أنها مضللة. ومنهج بناء «التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة». لا يكون موثوقا تماما. ولن نصل إلى قراءة ملائمة للنصف الثانى من الفقرة ١٢٢ فى البحوث إلا إذا فهمنا هذا. ويبدو أن ڤتجنشتين يتحدث هنا كما لو كنا نملك تمثيلا كاملا قابلا للرؤية الشاملة لنحونا. ولكن عندما يكتب قائلا إن «مفهوم التمثيل القابل للرؤية الشاملة له أهمية أساسية بالنسبة لنا وأنه يدل على صورة تمثيلنا، وكيفية رؤيتنا للأشياء»، يجب ألا نفترض تلقائيا أنه يعنى إدخال نفسه فى «بالنسبة لنا» أو «نا» (فى كلمة تمثيلنا) والصواب أنه يقول إن ثقافتنا المعاصرة، وبالنسبة للمعاصرين لنا، من الواضح أننا نستطيع تمثيل كل شيء بطريقة قابلة للرؤية الشاملة. هذا الافتراض أساسى لكيفية رؤيتنا للعالم. والافتراض نفسه أساسى أيضا للطريقة التى نظر بها مؤلف الرسالة مرة إلى العالم. وربما يعبر بالفعل عن رؤية للعالم حديثة على نحو متميز. ومن ثم يأتى السؤال الخاتم للفقرة ١٢٢: «هل هذه «رؤية للعالم» ؟».

وعلامات الاقتباس الزائفة حول كلمة «رؤية للعالم» يجب أن تنبهنا إلى إمكانية أن ڤتجنشتين يريد أن يبعد نفسه عن هذه الرؤية الجزئية للعالم. ويحظى هذا الظن بتأييد من رؤية مبكرة للفقرة ١٢٢ من عام ١٩٣١. وفى «ملاحظات على الغصن الذهبى لفرايزر» لاحظ ڤتجنشتين بالفعل الأهمية التى يتمتع بها مفهوم التمثيل القابل للرؤية الشاملة «بالنسبة لنا» ولكنه لم يختم الفقرة بالسؤال الاعتراضى «هل هذه «رؤية للعالم»؟» وإنما ختمها بجملة مختالة صراحة تقول إن «نوعا مماثلا من «رؤية العالم» يكون نموذجيا بوضوح لعصرنا» (RF, p. 69). وتعدل الملاحظة، بدورها، اتهاما مبكرا صامتا ضد حضارتنا بأن فكرة التقدم والبناء قد استبدت بها. وفى مقابل الاتجاه السائد للحضارة

الأوروبية والأمريكية كتب ڤتجنشتين فى عام ١٩٣٠ أنه لم يشغل نفسه إلا «بالوضوح والشفافية» (CV, p. 7). وسرعان ما رأى بعد ذلك أنه لابد من أن يصل إلى النتيجة القائلة إن الشفافية الكلية هى نفسها نموذج غير جدير بالثقة. ويجب بالتالى قراءة الفقرة ١٢٢ من البحوث على أنها نقد للفكرة التى مؤداها أنه يمكن أن يوجد تمثيل شامل قابل للرؤية الشاملة لنحونا أو لأى شيء آخر.

إذا كان منهج بناء تمثيلات قابلة للرؤية الشاملة مفيد وخطر معا، فالسؤال هو كيف نضع له استعمالا فعالا. والجواب الذى تقترحه ممارسة بحوث فلسفية هو أنه بالنسبة لكل مجموع كلى غير قابل للرؤية الشاملة لابد من أن نولد مجموعة كبيرة من التمثيلات المختلفة القابلة للرؤية الشاملة، وليس تمثيلا واحدا فحسب كما فعلت الرسالة. وتبعا للفقرة ٥ من البحوث لابد من أن ننظر إلى أنواع بدائية منوعة من التطبيق وصور بدائية منوعة من اللغة (لاحظ صيغة الجمع فى التعبيرين معا). وبالرجوع إلى ألعاب اللغة الواضحة والبسيطة» المتعددة التى وصفها ڤتجنشتين فى الفقرات المبكرة من البحوث، نراه يكتب أيضا أنها، أى ألعاب اللغة، «ليست دراسات تمهيدية من أجل تنظيم مقبل للغة - كما لو كانت تقريبات أولى تتجاهل الاحتكاك ومقاومة الهواء وإنما ألعاب اللغة هى بالأحرى موضوعات للمقارنة يراد بها إلقاء الضوء على حقائق لغتنا ليس عن طريق التشابهات فحسب، وإنما عن طريق الاختلافات أيضا» (PI, 130). ولابد من أن نكتشف «جوهر اللغة» فى هذه التشابهات والاختلافات.

تعقد جوهرى

نستطيع أن نتخذ موقفا فى لمح البصر، وذلك عندما يكون الموقف بسيطا بصورة كافية. إذا وجد ثلاثة أشخاص فحسب فى حجرة، فربما أكون قادرا على أن ألقى على الموقف نظرة شاملة فى لمحة واحدة عندما أدخل. أما إذا كانت الحجرة مزدحمة بعدد كبير من الناس، فربما لا أكون قادرا على أن أرى بحق من بعيد ما يجرى فيها. ولكن حتى عندما يوجد ثلاثة أشخاص فقط فى الحال، ربما أجد الموقف غامضا. مع افتراض أننى قاطعت الثلاثة وهم فى محاجة حامية أو أن صمتا رهيبا كان يخيم على الحجرة عندما دخلت. وأخيرا أستطيع أن أتخذ فى لمح البصر موقفا متقلبا جدا، يتدفق الناس فيه، إذا جاز القول. تدفقا متواصلا داخل الحجرة وخارجها.

عندما يتحدث ڤتجنشتين عن عدم قابلية الرؤية الشاملة لنحونا، يبدو أنه كان يعرف هذه السمات الثلاثة. فنحونا غير قابل للرؤية الشاملة لأنه معقد جدا، ولأن استعمالاته غامضة جدا، ولأنه متقلب جدا. ونراه يؤكد هذه الأوصاف فى الفقرة ٢٣ من بحوث فلسفية حيث يتساءل: «كم هو عدد الأنواع المختلفة من الجمل التى توجد ؟» ويجيب بقوله: «هناك أنواع لا تحصى: أنواع مختلفة لا تحصى لاستعمال ما نسميه «الرموز» و«الكلمات» و«الجمل». وهذه الكثرة ليست شيئا ثابتا، نفترضها مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هناك أنواع جديدة من اللغة، وألعاب لغة جديدة تأتى إلى الوجود، إذا جاز القول، وتصبح أنواع لغة أخرى وألعابها مهجورة ويطويها النسيان». وفى الفقرة ١٨ من البحوث يضيف إلى هذا توضيحا يضع النقطة نفسها تقريبا: «يمكن النظر إلى لغتنا باعتبارها مدينة قديمة: خليط من شوارع صغيرة وميادين، ومن منازل قديمة وجديدة، ومن منازل طرأت عليها إضافات فى فترات منوعة، ويحيط بهذا عدد وافر من الضواحى الجديدة ذات الشوارع المستقيمة والمنتظمة والمنازل المتماثلة».

والسمة الأولى للأمور الكلية غير القابلة للرؤية الشاملة مثل نحونا، إذن، هى أنها تتضمن عددا كبيرا من المفردات. ولكن هذا بالتأكيد ليس شرطا كافيا. إذا كانت هناك مجموعات من الأوراق المكدسة على مكتبى ولكنها خالية من الكتابة ومجموعة معا بالحجم نفسه تقريبا، فليس هناك شيء غير قابل للرؤية الشاملة حول المكتب. والسمة الثانية للمجموع الكلى غير القابل للرؤية الشاملة هى إذن أن المفردات فيه تكون على نحو مميز من أنواع مختلفة بعضها ببعض بطرق متعددة. وهذا يلائم بالتأكيد حالة مكتبى مثلما يلائم اللغة. وكما يذكرنا ڤتجنشتين، توجد فى لغتنا أنواع مختلفة من الجمل وأنواع مختلفة من الاستعمال، وأنواع مختلفة من «المنازل». ويضيف إلى هذا أن اللغة غير قابلة للرؤية الشاملة أيضا لأن لغتنا ليست مجموعا كليا مغلقا (كما هو الحال بالضبط مع مكتبى حيث ترفرف الأوراق الجديدة طوال الوقت وتهمل الأوراق القديمة). فالأنواع الجديدة من اللغة والاستعمالات الجديدة للغة تأتى دائما إلى الوجود بينما تخفق أنواع اللغة واستعمالاتها القديمة ويتم التخلى عنها. ونختم إذن بالسمات الثلاث للمجاميع الكلية غير القابلة للرؤية الشاملة. ومع ذلك لا تعد واحدة من هذه السمات ضرورية لكون الشيء وحدة كاملة غير قابلة للرؤية الشاملة. ربما يتألف المجموع الكلى من

بنود قليلة فقط إذا كانت هذه البنود مرتبطة عن طريق شبكة معقدة من العلاقات تعقيدا مفرطا، وربما يظل المجموع الكلى غير قابل للرؤية الشاملة. وعلى هذا النحو ربما تثبت لعبة كرة القدم أنها غير قابلة للرؤية الشاملة حتى لو كان هناك فقط ١١ لاعبًا فى كل ناحية. وحتى إذا كانت هناك بنود قليلة فقط تؤلف المجموع الكلى وترتبط هذه بطرق بسيطة على نحو نسبى، فربما يظل المجموع الكلى غير قابل للرؤية الشاملة إذا كان غير مستقر فى تركيبه بصورة كافية. والحوادث المشوشة غير قابلة للرؤية الشاملة على نحو نموذجى. ومن جهة أخرى، حتى المجموع الكلى المغلق ربما يثبت أنه غير قابل للرؤية الشاملة مادامت البنود فيه كبيرة فى العدد بصورة كافية، أو توجد أنواع مختلفة وكثيرة بصورة كافية من العلاقات بينها. وهذا هو السبب فى أن نحو اللغة الميتة ربما يكون غير قابل للرؤية الشاملة مثلما يكون نحو اللغة الحية.

وسوف أسمى المجاميع الكلية أو الأمور الكلية التى تملك هذه السمات الثلاث «المعقد على نحو جوهرى» أو «المعقد» أحيانا. وهذا يتيح لنا أن نميز بين الشرط الإبستمولوجى لكون شيء ما غير قابل للرؤية الشاملة والسمات التى تجعله هكذا، ولم يفصل ڤتجنشتين بين هذين الشيئين فصلا واضحا، وربما نقول إن واقعة التعقد تفسر الوضع الإبستمولوجى لعدم قابلية الرؤية الشاملة. وأنا على وعى بطبيعة الحال أن كلمة معقد ليس لها معنى محدد تحديدا صارما فى الاستعمال العادى ولم يقترح المنظر للتعقد فى أى وقت وصفا دقيقا لمعناه. إلى أى حد يمكن أن يكون المجموع الكلى كبيرا. وكم عدد أنواع البنود التى يجب أن يتضمنها، وإلى أى حد يجب أن تكون العلاقات بين البنود مختلفة، وإلى أى حد يجب أن يكون المجموع الكلى غير محدد. ربما يكون من الضرورى أن نميز بين درجات التعقد مثلما نميز بين أنواع التعقد. والكون الفيزيائى مثلا واسع جدا غير أننا نستطيع مع ذلك بناء تمثيل قابل للرؤية الشاملة لمجموعة من خصائصه. وهذا هو السبب فى أننا نستطيع صياغة قوانين عامة فى الفيزياء تتمتع بقوة تفسيرية وتنبؤية معا. والعالم البشرى من جهة هو جزء صغير فحسب من الكون الفيزيائى ولكن ما دام أننا مهتمون بعدد ضخم من العلاقات المتنوعة والمتغيرة، ربما يتبين فى نهاية الأمر أن العالم البشرى غير قابل للرؤية الشاملة. وبسبب هذا نجد أنفسنا غير قادرين على صياغة قوانين أنثروبولوجية واجتماعية أو تاريخية. وأخيرا يبدو

أن علم الأحياء يقع بين هاتين الحالتين. فالوقائع التى تهم الكيمياء الحيوية ربما تكون قابلة للرؤية الشاملة تماما، ولكن السير الفعلى للتطور الأحيائى ربما لا يكون كذلك.

ممارسة اللغة

ولكن كيف نستطيع أن نتعامل بنجاح مع نحو لغتنا، إذا كنا نفتقر إلى القدرة على الرؤية الشاملة ؟ وكيف نكيف ونوجه أنفسنا فى مجتمعنا وفى ثقافتنا وبصفة عامة جدا فى صورة الحياة البشرية إذا كنا نفتقر أيضا إلى القدرة على الرؤية الشاملة ؟ ألا يجب أن يكون لدينا إدراك للنحو الذى يجيز لنا أن نتكلم لغتنا بطلاقة ؟ ألا يجب أن نملك فهما للحياة البشرية كما نحبها ؟

هناك ردان متاحان عند هذه النقطة على كيف يجوز أن نصل إلى فهم مجموع كلى يفتقر إلى قابلية الرؤية الشاملة. الرد الأول توحى به حالة مكتبى. أستطيع أن أرتب أوراقى على الرغم من كل شيء – إذا أخذنا بعين الاعتبار الرغبة والوقت والمقدرة – وذلك بتصنيفها وتنظيمها وفقا لخطة معينة. وبعبارة أخرى يمكن جعل الوضع غير القابل للرؤية الشاملة قابلا لها. ولكن اللغة (وصورة الحياة البشرية بصفة عامة جدا) تقدم إلينا مشكلة مختلفة. ربما نبحث إمكانية إعادة صياغة اللغة لكى نجعلها قابلة للرؤية الشاملة. صحيح أن عمليات إعادة الصياغة هذه تجرى أو تقترح بشكل منتظم. وكل شخص فى غالب الأمر يحاول بناء لغة بسيطة وواضحة بوصفها بديلا للغتنا المعقدة بصورة جوهرية. ولكن هذه المحاولات لن تعرف طريقها إلى النجاح أبدا. ولأسباب جيدة ترانا نحتفظ فى نهاية الأمر بنحونا المعقد بصورة جوهرية وغير القابل للرؤية الشاملة. وأشدد على هذا لأنه يجوز أن يساء فهم ڤتجنشتين فى هذه النقطة. فى الفقرة ٩٢ من البحوث يتكلم كما لو كنا نستطيع أن نعالج عدم قابلية الرؤية الشاملة للغة بالطريقة التى اقترحت بها أننى أستطيع التعامل مع عدم قابلية الرؤية الشاملة لأوراقى، وتحدث فى هذه الفقرة عن وجهة النظر الخاطئة القائلة إن «ماهية اللغة» هى شيء «يكمن تحت السطح»، ويضيف أن هذه الوجهة من النظر «لا تنظر إلى الماهية بوصفها شيئا يمكن رؤيته بالفعل ويصبح قابلا للرؤية الشاملة من خلال الترتيب (والترجمة من عندى). هل يعنى ڤتجنشتين القول إذن إننا نستطيع أن نجعل اللغة قابلة للرؤية الشاملة عن طريق إعادة تنظيمها مثلما أستطيع أن أعيد تنظيم الأوراق على مكتبى ؟ بالتأكيد ليس هذا هو ما يمكن أن يريده،

لأنه يؤكد أيضا أن «الفلسفة لا يجوز أن تتدخل مطلقا فى الاستعمال الفعلى للغة» (PI, 124). والرأى عند فتجنشتين أن مهمة الفيلسوف بالتأكيد ليست إعادة صياغة لغتنا أو تنظيمها بحق قابلية الرؤية الشاملة.

والاقتراح بأننا يجوز أن نستبدل لغة أخرى ذات نحو قابل للرؤية الشاملة باللغة التى نتكلمها (على سبيل المثال نستبدل الإسبرانتو [لغة مبتكرة قامت على أساس كلمات مشتركة فى اللغات الأوروبية] أو الرمزية المنطقية بالإنجليزية) تقف دونه عقبتان كبيرتان على كل حال. فأما العقبة الأولى فهى أننا سوف نفسر اللغة الجديدة باللغة الأولى التى نعرفها بالفعل وما دامت اللغة الأخيرة غير قابلة للرؤية الشاملة بحكم الافتراض، فمن غير الواضح أن اللغة الجديدة يمكن أن تكون أى شيء آخر. ولست متأكدا من مدى جدية هذه العقبة. أليس من الصحيح أننا ابتكرنا أنساقا منوعة قابلة للنظرة الشاملة من المصطلح الرمزى (فى الرياضيات والمنطق والعلم والتكنولوجيا والتجارة)، وأننا نفسر استعمالها على نحو روتينى عن طريق استعمالنا العادى غير القابل للرؤية الشاملة ؟ ألا يمكن أن نبتكر فى أى وقت نظاما بسبب الاختلاط، وشفافية بسبب الغموض، ومن ثم القابل للرؤية الشاملة بسبب غير القابل للرؤية الشاملة ؟ وبطبيعة الحالة يبقى الصواب أن الرمزية الجديدة لن تزودنا بترجمة حرفية من اللغة القديمة. ولن تجعل عدم قابلية الرؤية الشاملة للغتنا الأصلية تتلاشى. وبالتالى يظل السؤال كيف نستطيع الوصول إلى فهم هذه اللغة الأصلية وغير القابلة للرؤية الشاملة. ولكن لماذا يقلقنا هذا، إذا كانت الرمزية الجديدة غير القابلة للرؤية الشاملة بديلا كافيا عن اللغة الأصلية ؟ ولكن هل ستؤدى أى رمزية جديدة هذه المهمة بالفعل إلا تحت شروط محددة بدقة ؟

وهذا يصلنى بالاعتراض الثانى والجدى إلى حد بعيد على الفكرة القائلة إننا نستطيع أن نستبدل لغة قابلة للرؤية الشاملة بلغتنا غير القابلة لها. ونستطيع أن نبتكر بالتأكيد لغة ذات نظم أبسط وأوضح من نظم الإنجليزية، ولكن عندما يقول فتجنشتين إن نحو لغتنا غير قابل للرؤية الشاملة، لا يعنى أن نظمها يكون كذلك. وبدلا من ذلك يستخدم كلمة نحو للنسق الكامل من الاستعمال الذى نضعه لكلماتنا. وبصورة مماثلة، عندما يستخدم كلمة لغة لا يعنى ببساطة رمزية ذات قواعد محددة وإنما يعنى الفاعلية الكاملة لاستعمال العلامات. ومن غير الواضح أننا نستطيع ابتكار لغة يمكن أن تخدم كل استعمالات اللغة

بهذا المعنى الواسع وتظل تملك نحوا قابلا للرؤية الشاملة. وهذا سوف يعد الاعتراض لعلماء اللغة الذين يحاولون إثبات أنه خلف البنية السطحية غير المنتظمة فى لغتنا يكمن نظم دقيق ومنتظم تماما، وأن هذه البنية النظمية العميقة ربما تكون فطرية للعقل البشرى. وتجتنب آراء ڤتجنشتين هذا الاعتراض. ربما نتمسك أو لا نتمسك بأن لغتنا لها نظم عميق قابل للرؤية الشاملة (وهو افتراض يصدمنى بوصفه تعسفيا). ومع ذلك تبقى نقطة ڤتجنشتين على كل حال. وهذا النظم لن يحدد بصورة فريدة الاستعمال الذى نضعه لها فى فاعلية الكلام. ولابد من أن يكون ڤتجنشتين على صواب فى القول إن هذا النظام للاستعمال غير قابل للنظرة الشاملة.

ما الذى ينجزه إذن بناء سلسلة من النماذج أو التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة بالنسبة لمجموع كلى غير قابل للرؤية الشاملة ؟ ما العلاقة بين هذه النماذج والمجموع الكلى؟ هناك إجابتان مختلفتان جدا تقترح كل إجابة نفسها. فأما الأولى فهى أن كل نموذج من النماذج الكثيرة القابلة للرؤية الشاملة سوف يمثل جزءا من المجموع الكلى الذى نبحثه. وفى هذا التقرير يتألف المجموع الكلى غير القابل للرؤية الشاملة من أجزاء قابلة للرؤية الشاملة ويمكن السيطرة على كل جزء منها بطبيعة الحال فى تمثيل قابل للرؤية الشاملة. والمجموع الكلى يكون غير قابل للرؤية الشاملة فقط بمعنى أنه يتطلب سلسلة غير قابلة للرؤية الشاملة من التمثيلات لتمثيله بصورة كاملة. وأما الإمكانية الثانية فهى أن كل تمثيل قابل للرؤية الشاملة سوف يقدم لنا صورة تقريبية فقط للمجموع الكلى ونستطيع أن نصل إلى فهم المجموع الكلى فقط عن طريق امتلاك مجموعة من الصور الكافية تقريبا للكل. ويمكن أن نسمى الإمكانية الأولى «وجهة نظر الجزء - الكل» فى عدم قابلية النظرة الشاملة، ونسمى الإمكانية الثانية «وجهة النظر التقريبية». ويدرك ڤتجنشتين الإمكانيتين معا ولكنه لا يميز بينهما تمييزا واضحا لأنه يعتبر اللغة غير قابلة للرؤية الشاملة بالطريقتين معا فى وقت واحد. وعلى هذا النحو، إذا فكرنا فى اللغة على أنها تشمل معا لغة الحياة اليومية والمصطلح الرمزى المنطقى لحساب القضايا والأنساق الأخرى الدقيقة من المصطلح الرمزى، ربما تبين فى النهاية أن بعض أجزاء اللغة يمكن تمثيلها تمثيلا دقيقا ويمكن تمثيل بعضها الآخر تمثيلا تقريبيا. وربما يرتكز سوء فهمنا للغة إذن على الفكرة الخاطئة القائلة إن أجزاء اللغة التى يمكن تمثيلها فقط على نحو تقريبى تشبه

الأجزاء التى يمكن تمثيلها بدقة. ونقع إذن ضحايا لمغالطة الجزء - الكل. ومع ذلك ربما توجد مجاميع كلية أخرى يمكن تمثيلها فقط عن طريق عمليات التقريب. وإذا فكرنا فى أن أى تمثيل كهذا لابد من أن يكون تمثيلا كاملا نقترف جرم الفهم الخاطئ لفكرة التمثيل: وهى المغالطة التى أجرم بها مؤلف الرسالة، الاعتقاد بأنه لكى تقوم (أ) بتمثيل (ب)، فلابد من أن يملك (أ) و (ب) البنية نفسها على وجه الدقة. وهذا الرأى يتعارض مع اعتراف ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية بأن الصورة نفسها يمكن أن تمثل أشياء مختلفة تماما: «هنا مكعب زجاجى، وهناك صندوق مفتوح مقلوب، وهناك إطار من السلك لهذا الشكل، وهناك ثلاثة ألواح تكون زاوية مجسمة» (PI, p. 193).

ويلزم عن هذا شيئان. الأول أن قدرتنا على استعمال الكلمات، والتمكن من نحونا، وقدرتنا على المشاركة فى صورة الحياة البشرية لا يمكن أن تنشأ من امتلاكنا لتمثيل قابل للرؤية الشاملة لاستعمال كلماتنا، ولنحونا، أو لصورة حياتنا. فهذه التمثيلات لا وجود لها بحيث نملكها. ونحن نكتسب قدراتنا اللغوية وقدرتنا على المشاركة فى الحياة البشرية بالأحرى عن طريق المحاكاة والألفة وعن طريق التمرين والممارسة. وفى الفقرة (٥) من البحوث يكتب ڤتجنشتين أننا عندما نعلم الطفل الصور الأولى والبدائية من اللغة «لا يكون تعلم اللغة تفسيرا، وإنما يكون تدريبا Abrichten «لقد أحسن مترجمنا صنعا عندما ترجم الكلمة الأخيرة (الألمانية) على أنها تدريب training غير أن ڤتجنشتين يتكلم هنا عن نوع من الاشتراط conditioning الذى نخضع له بالاشتراك مع حيوانات السيرك. وعن طريق العقوبة والمكافأة التى نحصل عليها نحتال لأداء كل أنواع الأعمال. ويفكر المرء هنا بسهولة فى المناهج المزعجة التى استعملها ڤتجنشتين معلم المدرسة لحمل أطفاله فى الريف على التعلم، وهى المناهج التى أوقعته فى مشكلة مع الآباء وإدارة المدرسة معا. ويكتب ڤتجنشتين فى البحوث إن الجزء المهم فى هذا الاشتراط «يكمن فى إشارة المعلم إلى الأشياء، ولفت انتباه الطفل إليها، وينطق الكلمة فى الوقت نفسه... ويمكن القول إن هذا النوع من التعلم عن طريق الإشارة يثبت علاقة ترابطية بين الكلمة والشيء» (PI, 6). وبصورة مماثلة، ربما يظهر المعلم للطلاب قائمة بالكلمات والصور والطالب «يتعلم البحث عن الصورة فى القائمة من خلال الاشتراط وربما يكمن جزء من الاشتراط فى تعلم الطالب أن يمر بإصبعه أفقيا من اليسار إلى

اليمين على القائمة» (PI, 86). ونحصل على فهم نحو لغتنا من خلال أشياء بسيطة مثل تعلم لفت انتباهنا، وممارسة نطق الأصوات بحيث يصبح نطقها يسيرا، وإثبات الترابط بين الكلمات والأشياء، وتدريب الذاكرة، والتعلم على استعمال الأصابع، والتنسيق بين حركات الإصبع والعين، وهلمَّ جرّا. ويضيف ڤتجنشتين فى اليقين أن «اللغة لا تنشأ من نوع ما من الاستدلال» (OC, 475). ويقترح بدلا من ذلك أننا يجب أن ننظر إلى الإنسان بالأحرى على أنه حيوان، و «كائن بدائى يسلم له المرء بالموهبة ولكن لا يسلم له بالاستدلال». وعندما يتعلم الطفل كلمات مثل كتاب أو كرسى، فإنه لا يتعلم أن هناك أشياء مثل هذه وإنما يتعلم الحصول على الكتاب أو الجلوس على الكرسى. ولا تتأسس لعبة اللغة البشرية على المعرفة وإنما تتأسس على الممارسة. «وأود أن أقول إن الطفل يتعلم التفاعل بطريقة كيت وكيت، وفى التفاعل هكذا لا يعرف أى شيء حتى الآن. ولا تبدأ المعرفة إلا عند مستوى متأخر» (OC, 538).

وهكذا نكتسب فهم نحونا بوصفه قدرة عملية، ولا نكتسبه عن طريق امتلاك تمثيل له يكون قابلا للرؤية الشاملة. وهذه القدرة العملية هى ذاتها معقدة بصورة جوهرية ومن ثم غير قابلة للرؤية الشاملة. وبطبيعة الحال نتعلم فى آخر الأمر أيضا التأمل فى نحونا ونتعلم عند هذه النقطة فهم التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة له، واستعمالها، وحتى تركيبها. ولكن هذه التمثيلات سوف تكون دائما تمثيلات جزئية أو تقريبية ما دام أن قدرتنا الفعلية على استعمال اللغة تظل معقدة بصورة جوهرية ومن ثم غير قابلة للرؤية الشاملة. ومع ذلك فإن التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة لنحونا ربما تؤدى مجموعة من الأغراض. ربما تثبت أنها مفيدة أحيانا فى تعلم اللغة، ونحن جميعا نعرف هذا من تعلم اللغة الثانية أو الثالثة بوصفنا بالغين. ولكننا نعرف أيضا أن القواعد النحوية التى يجوز تعلمها فى هذه السياقات سيكون لها استثناءات عديدة ولن تكون كافية أبدا لإثبات قدرة فصيحة على استعمال اللغة. والتمثيلات القابلة للرؤية الشاملة للنحو ربما تعمل أيضا بوصفها أدوات لجعل ممارستنا اللغوية معيارية ومنتظمة. والأكاديميات الوطنية، مثل الأكاديمية الفرنسية، تنشغل غالبا بمثل هذه الفاعلية المعيارية. وأخيرا، ربما تساعدنا التمثيلات القابلة للرؤية الشاملة فى التغلب على الالتباسات النحوية. وكان ڤتجنشتين على اقتناع بأن هذه الالتباسات هى المصدر لمعضلاتنا الفلسفية. إذا شئنا أن نحل ما

يقلقنا فلسفيا، فلابد إذن من أن نجد أنفسنا نبنى تمثيلات منوعة لنحونا وقابلة للرؤية الشاملة. ولكن عندما نفعل هكذا يجب أن نظل منتبهين لحقيقة أن مثل هذه التمثيلات يمكن بدورها أن تكون باعثة على التباسات فلسفية جديدة. أما ما يتعلق بالتمثيلات التى نبنيها ولأى غرض فسوف يعتمد مرة أخرى على أكثر من عامل.

التعقد المفرط

على أن اهتمام ڤتجنشتين باستعمال منهج التمثيل القابل للرؤية الشاملة والقيود عليه تجاوز عنايته باللغة. وهذا واضح من «ملاحظات على الغصن الذهبى لفرايزر» ومن تعليقاته على كتاب شبنجلر تدهور الحضارة الغربية. وعندما انتقد ڤتجنشتين محاولة فرايزر لتفسير الممارسات السحرية والدينية فى حدود تطورية، نراه يقترح أن هذه الظواهر لا يمكن فهمها بصورة كافية إلا من خلال منهج التمثيل القابل للرؤية الشاملة. والتمثيلات للممارسات الفردية السحرية والدينية، وعلى نحو واسع جدا الثقافات الفردية البدائية، سوف تجعل «منطقها» المحدد أو «نحوها» واضحا. وسوف توحى لنا هذه التمثيلات بتشابهات عائلية أيضا بين الممارسات والثقافات السحرية والدينية المنوعة. وسوف تثبت أخيرا وجود ثغرة واسعة بين هذه الممارسات والثقافات وبين حضارتنا العلمية الخاصة. وبالتالى فإن الهدف من هذا التطبيق لمنهج التمثيل القابل للرؤية الشاملة. هو توضيح أن السحر والدين لهما نحوهما الخاص المميز وأنهما يقدمان ألعاب لغة تختلف «نحويا» عن ألعاب اللغة التى تولدها طريقتنا العلمية والتكنولوجية فى التفكير. على أن وضع هذه النقاط المهمة لا يتطلب وجوب أن نكون قادرين على تقديم تمثيلات إجمالية إما للسحر أو الدين أو العلم، ولا يفترض ڤتجنشتين بالتأكيد أننا يمكن أن نقدم تمثيلا شاملا لها. والصواب أن رسالته النهائية أننا لا نستطيع بناء تمثيل كاف وشامل لصورة الحياة البشرية ككل.

وفى تعليقاته على شبنجلر يعترض ڤتجنشتين بصورة مماثلة على فكرة «دراسة بنية تاريخ العالم» وحيدة وقابلة للرؤية الشاملة. فقد سلم شبنجلر بأن الثقافات الفردية هى مجاميع كلية متناسقة الأجزاء لا يقاس عليها ولا تقارن بغيرها وأننا لا نستطيع فهمها إلا فى حدود منطقها الداخلى. ولكنه أكد أيضا فى الوقت نفسه أننا نستطيع إثبات دراسة بنية مشتركة لكل ثقافة. وبالتالى نجد فى قلب كتاب شبنجلر قائمة أريد بها أن تقدم نظرة

عامة على ثقافات العالم العظيمة. وكان القصد منها بيان أن كل الثقافات تسلك الطريق نفسه من التطور وتجتاز مراحل متناظرة على وجه الدقة. ويجوز أن نفكر فى هذه القائمة على أنها نموذج للتمثيل القابل للرؤية الشاملة. ولكن نفكر فى قائمة تخفق فى عيون ڤتجنشتين. وعلى حين تعبر ملاحظات ڤتجنشتين عن تعاطف مع طريقة شبنجلر فإنه يظل ناقدا للفكرة التى مؤداها أن الثقافات البشرية يمكن فهمها فى حدود نموذج وحيد للتطور العضوى. وعندما يقابل رأى شبنجلر برأيه الخاص نراه يكتب فى عام ١٩٣٧ أن المرء يستطيع أن يمنع التقارير العامة (حول اللغة، والثقافة، وصورة الحياة البشرية) من أن تكون فارغة أو غير مسوغة فقط عن طريق النظر إلى النموذج، أعنى التمثيل القابل للرؤية الشاملة، بوصفه «موضوعا للمقارنة - وبوصفه قصبة القياس إذا جاز القول - بدلا من النظر إليه باعتباره فكرة مسبقة يجب أن يعمل كل شيء وفقا لها. لأنه فى هذا تكمن الدوجماطيقية التى تنزلق الفلسفة إليها بسهولة هكذا». وهذه الكلمات استبقت الفقرة ١٣١ من بحوث فلسفية. ومع ذلك فإنها تذهب إلى ما هو أبعد من هذه الصورة الأخيرة بإضافة «لا يفقد النموذج شيئا من جلاله إذا قدم بوصفه مبدأ لصيغة التمثيل. قابلية القياس الجيدة» (CV, pp. 26-27).

وحالما نوسع فكرة عدم قابلية الرؤية الشاملة من النحو واللغة إلى التاريخ والثقافة والمجتمع والسياسة فلابد من أن ننتبه، مع ذلك، إلى أنواع مختلفة من التعقيد ومن ثم عدم قابلية الرؤية الشاملة التى تظهرها هذه المجاميع الكلية. والمجاميع الكلية موضع البحث هى بطبيعة الحال معقدة بصورة جوهرية تماما لأنها تتألف من مجموعات كبيرة من البنود فى مجموعة كبيرة من الأنواع التى تقوم فى مجموعة كبيرة من العلاقات المختلفة. زد على ذلك أنها جميعا مجاميع كلية غير محددة. وعلى الرغم من ذلك فإنها تختلف فى نوع تعقيدها بسبب طبيعة عناصرها المكونة. وعلى حين يمكن أن نقول تقريبا إن النحو واللغة تتألف من الكلمات والجمل ونحو ذلك، فإن التاريخ والثقافة والمجتمع والسياسة تستلزم كائنات بشرية - والكائنات البشرية ليس بوصفها أجساما أو بوصفها كائنات بيولوجية فحسب، وإنما بوصفها فاعلين لديهم وجهات نظر حول أنفسهم وحول بيئتهم، وبالفعل حول التاريخ والثقافة والمجتمع أو النظام السياسى الذى هم جزء منه. زد على ذلك أن آراء هؤلاء الفاعلين ليست طارئة على هذه المجاميع الكلية وإنما تعرفها بالفعل، وهذا يعطى

التاريخ البشرى والثقافة والمجتمع والسياسة نوعا جديدا تماما من التعقيد.

إذا أردت أن أقدم تقريرا عن السياسة فى الولايات المتحدة، مثلا، فسيكون لزاما علىّ أن أتكلم فى المقام الأول عن مجموعة ضخمة من الوقائع المادية: حالة الاقتصاد، الميزانيات وعجز الميزانيات، المناخ، والمنظر الطبيعى داخل البلاد، والموارد، والمعدات الصناعية والعسكرية، وعدد السكان، والفقر والغنى، وهلمَّ جرّا. وسيكون واضحا من هذه القائمة القصيرة أنه حتى هذا المكون المادى للثقافة السياسية فى الولايات المتحدة يكون معقدا بصورة جوهرية وبالتالى غير قابل للرؤية الشاملة من حيث المبدأ. ولكن لكى أصور السياسة الأمريكية سيكون لزاما علىّ أيضا أن أتكلم عن آراء الجمهوريين والديمقراطيين، وعن الاعتقادات الخاصة عند بعض المتشددين، وعن القومية العدوانية عند بعض المحافظين الجدد، وعن الليبرالية والإنسانية غير المؤثرة على نحو معتدل لكثير من الأمريكيين الآخرين. وهذا يضيف مرتبة جديدة كاملة من التعقيد إلى بنية النظام السياسى. زد على ذلك أن كل واحدة من وجهات النظر المنوعة فى هذه الأجزاء المختلفة لا تهتم بالجوانب المادية من النظام السياسى فحسب وإنما تهتم أيضا بالآراء التى يملكها الآخرون فى هذا النظام. وعلى هذا النحو يملك الجمهوريون آراء سياسية ليس عن حالة الاقتصاد فحسب وإنما عن آراء خصومهم الديمقراطيين أيضا. والشيء نفسه صحيح، على العكس، بالنسبة للديمقراطيين. ومن السهل إدراك أن كل رأى من هذه الآراء السياسية سيكون غير قابل للرؤية الشاملة فى واقع الأمر. وأنا لا أقول هنا إن هذه الآراء بعيدة المنال بالنسبة لنا من حيث المبدأ. وفى تأملاته فى طبيعة الوعى البشرى، بين ڤتجنشتين أن هذا سيكون أمرا محالا. إذا كان مستحيلا من حيث المبدأ بالنسبة لى أن أقول أى شيء عن آراء الآخرين، فلن أملك أسبابا لنسبة أى آراء إلى الآخرين أيا ما كانوا. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بالطريقة التى يعبر عنها ڤتجنشتين تعبيرا يفيض بالحيوية قل: إذا كانت لدى خنفساء فى علبة ويمكن أن أراها وحدى ومن المستحيل من حيث المبدأ أن أقول عنها أى شيء للآخرين، فربما لا توجد مثل هذه الخنفساء أيضا. ومع ذلك من الصحيح أننى لا أستطيع فى الممارسة أن أقدم تمثيلا إجماليا كافيا لأى وجهة نظر سياسية. وسيكون التمثيل الذى أقدمه تقريرا جزئيا فقط عن رأى الآخر أو تقريبا فضفاضا له، أو الاثنين على الأرجح.

ويلزم بالأحرى أن المجموع الكلى لوجهات النظر السياسية داخل النظام السياسى الأمريكى سيكون غير قابل للرؤية الشاملة أيضا. وسوف نملك بالتالى شلالا من مستويات عدم القابلية للرؤية الشاملة. ويصح الشيء نفسه بالنسبة لمجاميع كلية من قبيل المجتمع البشرى والثقافة أو الحضارة البشرية، وبطبيعة الحال صورة الحياة البشرية ككل. وتمثل جميعا نوعا من التعقيد يتجاوز تعقيد النحو واللغة. ولكى أميزها سوف أسميها المعقدة المفرطة.

وتقدم لنا المجاميع الكلية المعقدة بصورة جوهرية اعتراضات إبستمولوجية مميزة مادمنا لا نستطيع أن نفهمها أبدا بالطريقة التى يمكن أن نفهم بها المجاميع الكلية القابلة للرؤية الشاملة. وتوجد صعوبات إبستمولوجية إضافية عندما نتعامل مع المجاميع الكلية ذات التعقد المفرط. وهذه تظهر ذاتها فى كل تنظير حول صورة الحياة البشرية. ومع ذلك فإن إدراك هذه الحقيقة لا يزال بطيئا. ويبقى المنظرون الاجتماعيون عندنا، على الجملة، على التزام بالبحث عن وجهة نظر إجمالية للحياة البشرية. ومع ذلك إذا كانت تمثيلات المجاميع الكلية المعقدة والمعقدة المفرطة إشكالية على نحو متأصل، فيجب أن يتساءل المرء لماذا يبقى المنظرون ملتزمين التزاما عنيدا هكذا بمشروع بناء تمثيلات إجمالية. ويدرك فتجنشتين بطبيعة الحال الوظيفة الصحيحة للتمثيلات الجزئية والتقريبية لنحونا ولغتنا، وعلى نحو محتمل، لصورة حياتنا أيضا. وهو على قناعة بالفعل بأن مثل هذه التمثيلات يمكن أن تؤدى وظائف فلسفية مهمة. ولكنه يؤكد أيضا أن محاولة بناء تمثيل إجمالى لنحونا ولغتنا وصورة حياتنا تفقد الهدف. ونسلم بأن هذا المشروع يدفعه الافتراض الخاطئ الذى مؤداه أن الالتباسات التى تولدها المجاميع الكلية غير القابلة للرؤية الشاملة لا يمكن تبديدها إلا عن طريق بناء تمثيلات قابلة للرؤية الشاملة. ولكن مادامت المجاميع الكلية غير قابلة للرؤية الشاملة على نحو متأصل، فيما يستنتج فتجنشتين، فإن المشروع سوف يثبت استحالة إنجازه. والنتيجة هى أننا سوف ننتهى دائما إلى تركيبات نظرية معقدة جدا وخطط موسعة جدا سوف تثبت فى النهاية أنها جميعا غير ناجحة. ويجب أن نتخلى إذن عن محاولة بناء تمثيل إجمالى لمجاميع كلية غير قابلة للرؤية الشاملة، ونبحث بدلا من ذلك عن تمثيلات قابلة للرؤية الشاملة لتلك الجوانب المحددة فى هذه المجاميع التى ولدت لدينا اللبس فى بادئ الأمر.

ولكن إلى أى حد تكون هذه النتيجة مقنعة ؟ ربما تكون كافية عندما تصل إلى النحو واللغة. ولكن عندما نهتم بالمجاميع المعقدة المفرطة نجد أنفسنا فى وضع مختلف. والسبب هو أن الفاعلين داخل مثل هذا المجموع الكلى المعقد المفرط يتطلبون رؤية شاملة لهذا المجموع الكلى. لكى يفعل الفاعلون على نحو سياسى، مثلا، يتطلبون رؤية شاملة للنظام السياسى. ولكى ينهمك الفاعلون فى ثقافة، تراهم فى حاجة إلى امتلاك رؤية شاملة لهذه الثقافة. ولكى يشارك الفاعلون فى سياق تاريخى للأفعال، تراهم فى حاجة إلى امتلاك منظور تاريخى. وستكون هذه الآراء بطبيعة الحال تخطيطية بصفة عامة ولكنها ستكون مع ذلك إجمالية فى طبيعتها. وليس هذا هو الحال فى اللغة. لكى أتكلم لغة لست فى حاجة إلى رؤية شاملة لهذه اللغة. والسؤال الذى يبقى عند هذه النقطة إذن هو ما الذى يوجد بالنسبة لنا لنكون فاعلين داخل مجموع كلى مفرط فى التعقد.

الهوامــــش

(1) "Yellow Book." *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*, edited by Alice Ambrose, Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. 43.

(2) G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Philosophical Papers*, London: Allen and Unwin, 1959, p. 257.

(3) Moore, "Wittgenstein's Lectures", p. 323.

(4) John King and Desmond Lee, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932*. From the Notes of John King and Desmond Lee, edited by Desmond Lee, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 34,

(5) Wittgenstein, "Yellow Book," p. 43.

(6) For example, Franz Gruithuisen, *Naturgeschichte des gestirnten Himmels*, Munich: E. A. Fleischmann, 1836.

الفصل السابع

حواجز مرئية وضعت بصورة غير مرئية للاتناهى

تقول ما يجب عليك، ولكن لا تستطيع أن تقول ما يفرض عليك.

لودفيج فتجنشتين، ملاحظات على أسس الرياضيات

تؤدى القواعد دورا لا مفر منه فى حياتنا. فنحن نعرفها بوصفها القوانين، والأنظمة، والتعليمات التقنية، وبوصفها المبادئ التعقلية والأخلاقية، وبوصفها قواعد الألعاب، وقواعد الموضة وآداب المعاشرة، وبوصفها القواعد المنطقية والرياضية والنحوية بطبيعة الحال أيضا. وعلى الرغم من ذلك لا يزال تاريخ القواعد وفلسفتها يجد طريقة للكتابة، وكيف نبتكر القواعد ونستخدمها، وكيف تدرس وتسوغ، وما المكانة التى تشغلها فى ممارستنا. وكيف تبلغ انتشارها هكذا، ووضعها بوصفها وصايا مقدسة، ومبادئ للعقلانية، وبوصفها تقوم على طبيعة الأشياء أو بوصفها مجرد مواضعات. تأمل على سبيل المثال القاعدة الخاصة القائلة إن القواعد توجد لتكون مكسورة. لماذا نحتاج إلى قاعدة للسؤال عن القواعد التى نملكها، قاعدة تقيد استعمالنا للقواعد ولا تقوضه بالضرورة ؟ ولا يزال التأمل الفلسفى فى هذه المسائل فى مراحله الأولى. ولكن نستطيع أن نقول بشيء من الثقة إن ڤتجنشتين ساعده على أن يأخذ طريقه إلى الوجود. والتحدى الذى يواجهنا هو كيف نتوسع فى المسألة التى بدأها ڤتجنشتين.

العمل وفقا للقواعد

نستطيع أن نعود باهتمام ڤتجنشتين بالقواعد واتباع القاعدة، مثل أشياء أخرى كثيرة فى عمله، إلى اشتباكه النقدى مع فريجه ومنطقه.

جاء أحد ابتكارات فريجه البارزة فى تمييز صارم بين صيغ رمزيته وقواعد الاستدلال التى نطبقها عليها. والمنطق التقليدى، من أرسطو حتى أواخر القرن التاسع عشر، لم

يعظم أبدا هذا التمييز. ومن جهة أخرى يرى فريجه أن قواعد الاستدلال شكلت أسس النسق الرمزى فى منطقه الجديد. ولكى يؤكد تميزها نراه يكتب فى العرض الأول لمنطقه الجديد «كتابة المفهوم» عام ١٨٧٩ أنه على خلاف حقائق الصيغة هذه القواعد «لا يمكن التعبير عنها فى مصطلحنا الرمزى المفهومى»[١]. ونستطيع أن نقول إنها تنتمى إلى اللغة الشارحة (ما بعد اللغة) للمصطلح الرمزى المفهومى. وواصل فريجه محاولة إثبات أن هذه القواعد للاستدلال مطلوبة «لأننا لا نستطيع أن نعد أعدادا لا نهائية من القوانين التى يمكن إثباتها، ولا يمكن أن نحصل على التمام إلا عن طريق البحث عن القوانين التى تستلزم، بصورة ممكنة، كل القوانين الأخرى». ومن الضرورى لهذا الغرض أن نعطى المنطق صيغة النسق الاستنباطى، ونبدأ بتسعة «أحكام للفكر الخالص» بغية «استنباط الأحكام المعقدة إلى حد بعيد من الأحكام البسيطة» بمساعدة قواعد الاستدلال. وكتب فريجه أنه بهذه الطريقة يمكن إثبات كيف تكون بعض الأحكام «متضمنة على نحو لزومى فى أحكام أخرى»، وعلى وجه الخصوص، كيف يحتوى مضمون البديهيات، وإن كان فى صورة غير ناضجة»، مضمون كل الصيغ المشتقة. وعلى هذا النحو يستطيع المرء بمساعدة قواعد الاستدلال أن «يوضح كل العلاقات المتبادلة لقوانين الفكر»[٢]. والرأى عند فريجه أن قواعد الاستدلال هى، بالتالى (بعبارة ڤتجنشتين الجديرة بالذكر) «حواجز مرئية وضعت بصورة غير مرئية للَّلاتناهى».

وعاد فريجه إلى هذه العلاقة بين القواعد وقدرتنا على فهم «عدد غير محدود من القوانين» ومجاميع لامتناهية بصورة عامة جدا فى المجلد الثانى من كتابه القوانين الأساسية لعلم الحساب ١٩٠٣. وكان مدفوعا عند هذه النقطة برغبته فى أن يدافع من حين إلى آخر عن الدعوى التى قال فيها إن الصيغ الحسابية تعبر عن حقائق منطقية. وكان خصومه عند هذه النقطة «الصوريون الرياضيون» الذين أكدوا أن هذه الصيغ ليست فى حقيقة الأمر إلا ترتيبات خالية من المعنى للرموز، ويمكن مقارنتها، فى هذه الناحية، بترتيبات قطع الشطرنج على رقعة الشطرنج. ولقد أرادوا بهذه الطريقة اجتناب أى كلام عن الكائنات المجردة مثل الأعداد والفئات بل وأيضا اجتناب أى كلام عن المجاميع اللامتناهية على وجه الخصوص. وحاول فريجه أن يبرهن فى مقابل موقفهم أنهم لا يستطيعون اجتناب استعمال اللغة ذات المعنى فى علم الحساب حيث إنه لا يزال يتعين

عليهم صياغة القواعد بالنسبة لإجراء حسابها غير المفسر (على نحو مفترض). وحتى لو سلم المرء بصحة أن علم الحساب هو مجرد لعبة برموز غير مفسرة فسوف يجب على المرء أن يميز «نظرية اللعبة... من اللعبة نفسها»: وسيتحول الاهتمام المنطقى والرياضى الحقيقى إذن إلى هذه النظرية لأنه فى هذه النظرية سوف يتعين صياغة هذه القواعد بنطاقها اللامتناهى. ولكى يجتنب الصوريون هذه النتيجة حاولوا إثبات أن القواعد الإجرائية فى علم الحساب سوف تتطابق مع مجموعات متألقة من الرموز أو مع الحركات فى اللعبة. وجاء رد فريجه على هذا «تسير الأفعال داخل اللعبة على نحو لا يمكن إنكاره وفقا للقواعد؛ ومع ذلك فإن القواعد ليست بنودا فى اللعبة وإنما الأسس لنظرية اللعبة». ويضيف إلى ذلك أنه «لا المجموعة المتألقة من أشكال الشطرنج ولا الحركة تعبر عن قاعدة، لأن وظيفة الأشكال فى لعبة الشطرنج ليست التعبير عن شيء ما على الإطلاق وإنما وظيفتها فقط أن يتم نقلها وفقط للقواعد»[٣].

وكان ڤتجنشتين فى الرسالة على ألفة تامة بآراء فريجه ولكنه لم يكن متعاطفا معها بوضوح. وكانت الآراء التى ذهب إليها فى هذا المجال أقرب إلى الصوريين من فريجه. ولقد أدركنا بالفعل أنه اعتبر المعادلات الحسابية أشباه قضايا ومن حيث هى كذلك فهى خالية من المعنى على نحو دقيق. ويمكن أن نقول بصورة عامة إنه كان مسايرا لإهمال رسل لما يقوله فريجه عن الضرورة التى لا مفر منها لقواعد الاستدلال. والشيء المحقق أن الرسالة تحدثت عن القواعد حديثا قليلا جدا. وكان الدافع إلى ذلك على نطاق واسع هو افتقاره المدهش إلى الاهتمام بالجانب الاستنباطى فى المنطق. ولكى ينأى بنفسه عن انهماك فريجه ورسل معا فى تبديه المنطق والرياضيات، نراه يكتب، «كل قضايا المنطق متساوية فى الرتبة. لا توجد بعض القضايا التى تكون أصلية بصورة جوهرية وتستنبط منها بعض القضايا الأخرى» (TLP, 6.127). وبدلا من ذلك تمسك بأن كل قضية فى المنطق تحصيل حاصل وتستطيع من حيث هى كذلك أن تظهر نفسها مباشرة من دون الحاجة إلى أى حجة استنباطية. وقال فى المنطق «كل قضية هى برهانها الخاص» (TLP, 6.1265). ولم يظهر أيضا اهتماما خاصا بقواعد التركيب وهو الموضوع الذى أهمله فريجه أيضا. واعتقد بالأحرى أن العلامات التى تتألف منها القضايا تحدد بذاتها كيف يمكن ربطها. «لابد من أن تكون قواعد التركيب المنطقى بديهية، ما دام أننا نعرف

كيف تدل كل علامة مفردة» (TLP, 3.334). ومرة أخرى بالانسجام مع فريجه أيضا لا يقول شيئا عن القواعد الدلالية (عن اللغة العادية أو نسق العلامة الرمزية). وبدلا من ذلك معنى القضايا لدينا يجب أن يظهر نفسه مباشرة. وأخيرا كان ڤتجنشتين محددا تماما حول رفض أى حاجة إلى اللغة الشارحة أو أى إمكانية لها. وعندما توضع العلامة الرمزية بصورة ملائمة فيما يصر «توجد فيها قاعدة» يتم بناء القضايا وفقا لها. و«هذه القواعد تكون مكافئة للرموز وفيها ينعكس معناها» (TLP, 5.514).

ومع ذلك فى عام ١٩٣٠ تقريبا عندما نبذ افتراضات الرسالة، توصل إلى إدراك جديد تماما للقواعد ومكانتها فى تفكيرنا وممارساتنا. وعند هذه النقطة أيضا انتقد رسل لأنه عالج البديهيات فى برنكيبا ماثماتكا بحيث تكون «فى الوقت نفسه الترتيبات الأساسية والقواعد للمتوالية. ولكنه كان مخطئا فى هذا، واتضح هذا الخطأ عن طريق حقيقة أنه هو نفسه أضاف قواعد أخرى... ولقد شرح فريجه هذا الأمر بالفعل»(٤). والحق أن الملاحظة تعادل نوعا من النقد الذاتى، وتظهر إلى أى حد ابتعد من موقفه المبكر من القواعد. وهذا الأمر لاحظه مور عندما حضر محاضرات ڤتجنشتين وقرر أن ڤتجنشتين كان يصر فى ذلك الوقت على أن فهم القواعد النحوية فى لغتنا سوف يساعدنا على تبديد عدد كبير من المشكلات الفلسفية. وينسجم هذا بطبيعة الحال مع ملاحظته فى الكتاب الأزرق القائلة إن كل قضية ميتافيزيقية فى حقيقة الأمر، «تحجب قاعدة نحوية» (BB, p. 55). وليس من السهل أن نقول ما الدافع إلى هذا التغيير. وربما نجد مفتاحا لهذا فى ملاحظات اثنين من طلاب ڤتجنشتين فى ذلك الوقت. وتبعا لهما كان ڤتجنشتين يقول فى ربيع عام ١٩٣١ «يجب أن توجد قواعد، لأن اللغة يجب أن تكون نسقية. قارن الألعاب، إذا لم توجد قواعد، لا توجد لعبة، والشطرنج على سبيل المثال هو أشبه شيء باللغة بهذا المعنى. وعندما نستعمل اللغة نختار الكلمات لتلائم المناسبة»(٥). وفى هذه الفترة قال ڤتجنشتين أيضا: «إذا أريد لقضية أن يكون لها معنى، يجب أن نلزم أنفسنا باستعمال الكلمات فيها. إنها ليست مسألة تداعى المعانى؛ فهذا لن يجعل اللغة تعمل على الإطلاق. أما الشيء الأساسى فهو أننى فى استعمال الكلمة ألزم نفسى بقاعدة للاستعمال»(٦). يجب أن توجد قواعد، إذن لأن اللغة نسقية، ويجب أن توجد قواعد لأن اللغة أشبه شيء باللعبة ويجب أن تكون للألعاب قواعد؛ ويجب أن توجد قواعد لأننا

باستعمال الكلمات نسجل التزامات أو (قل بلغة معاصرة إلى حد كبير) يوجد جانب معيارى لاستعمالنا.

قواعد واطرادات

عندما حضر مور هذه المحاضرات وجد من الصعب متابعة ما يقوله ڤتجنشتين. وخطر له فى ذلك الوقت أن ڤتجنشتين «لا يستعمل تعبير قواعد النحو بأى معنى عادى» ولكنه شعر «بأنه غير قادر على صياغة أى فكرة واضحة فيما يتعلق بالطريقة التى يستعمله بها»[٧]. ولابد من أن مور قد أحس بأن تفكير ڤتجنشتين حول القواعد كان فى واقع الأمر متقلبا جدا فى ذلك الوقت. فى بادئ الأمر، يبدو أنه يعتقد أن اللغة محددة فى كل مكان عن طريق قواعد نحوية دقيقة. ولكن عندما بلغ عام ١٩٣٣-١٩٣٤ كان يشكو من أن تصور «اللغة بوصفها رمزية استخدمت فى حساب دقيق» لابد من أن يكون قد أضله مثال الرمزية العلمية والرياضية. «لا تعمل لغتنا العادية طبقا لهذا المعيار للدقة إلا فى حالات نادرة» (BB, p. 25). وجاء بعد ذلك فى بحوث فلسفية وحاول إثبات أنه يوجد بالفعل تناظر بين اللغة والألعاب، ولكن هذا لا يعنى أن كل الألعاب تتم ممارستها وفقا لقواعد. فهناك أيضا ألعاب نلعب فيها «بلا هدف» أو «نضع القواعد بقدر ما نتفق عليها». وخلص ڤتجنشتين إلى النتيجة القائلة إن «تطبيق الكلمة لا يتقيد فى كل مكان بقواعد» (PI, 84). وبقى الزعم نقطة مزعجة لبعض قراء ڤتجنشتين ومن بينهم بعض علماء اللغة والمناطقة البارزين فى القرن العشرين. ومن الواضح أن هذه النقطة فى حاجة إلى عناية إضافية مادامت تؤثر أيضا تأثيرا كبيرا فى كيفية تصورنا لوجودنا الاجتماعى والسياسى.

وأول شيء نلاحظه هو أنه يوجد بطبيعة الحال دائما استعمالات للغة لا تتفق مع القواعد النحوية والاستنباطية. ومن الواضح أنه فى اللغة الشعرية غالبا ما يتم تعطيل القواعد المعيارية للتركيب والدلالة. وبصورة مماثلة هناك استعمالات غير نحوية للغة من جانب الأطفال، ومن جانب المتكلمين المهملين، ومن جانب أولئك الذين لم يتمكنوا من اللغة تمام التمكن. ولكن كل هذه الحالات يجوز اعتبارها هامشية لاستعمال اللغة المطرد المقيد بقاعدة. على أن الشيء الفاصل إلى حد بعيد هو ملاحظة أن لغتنا ليست نسقا ثابتا، وبدلا من ذلك تتغير ممارساتنا اللغوية تغيرا مستمرا. ومن غير المعقول افتراض أنه عند كل لحظة فى هذه العملية توجد قواعد دقيقة تحكم على وجه

الدقة ممارسة اللغة فى هذه اللحظة. ونستطيع أن نعمم هذا الاعتبار بملاحظة أن ماهو مطرد فقط يمكن أن يكون مطردا بقاعدة أما الحوادث الفريدة فلا يمكن قولها بحيث تكون محكومة بقاعدة. وبطبيعة الحال بعض أجزاء استعمالنا للغة تحكمها قواعد دقيقة. وهذه الأجزاء سوف تهم المواقف المطردة والقابلة للتنبؤ. ولكن اللغة لا تقتصر على هذا النوع من الاستعمال. فنحن نستعملها أيضا فى مواقف جديدة جذريا ومن أجل التعبير عن أفكار جديدة تمام الجدة. وعندما نفعل كذلك، ترانا نقدم صيغا تركيبية ودلالية لم نستخدمها من قبل أبدا. ومن الوهم بالتأكيد الاعتقاد فى أن هذه الاستعمالات للغة تكون جميعا مقررة سلفا بمجموعة ثابتة من القواعد.

وحتى عندما تكون ممارساتنا اللغوية مطردة تماما لا يجب أن نفترض بأنها مسترشدة بالضرورة بالقواعد. ويحاول ڤتجنشتين البرهنة على أننا فى حاجة إلى التمييز بين الأفعال والعمليات التى تتبع فيها قاعدة والأفعال والعمليات التى تتفق فحسب مع قاعدة. فهناك بطبيعة الحال اختلاف واضح بين فاعل يراعى قاعدة ومن ثم يعمل وفقا لها ومجرد عملية آلية نستطيع وصفها فى حدود قاعدة. عند حساب حاصل جمع ١٤٥ و ٣٨٧ ربما يطبق الحاسب البشرى بصورة واعية القواعد المألوفة للجمع، وفى غضون ذلك ربما تقدم الآلة الحاسبة النتيجة نفسها آليا، ليس لأنها تتبع أى قواعد وإنما لأنها صنعت لتقديم النتيجة الصحيحة آليا. ولكن ماذا عسى أن نقول عن الفاعل الذى ينجز نتيجة دون أن يستعين بصورة واعية بقواعد الجمع ؟ هل نفكر فيه فى حدود الفاعل الذى يتبع قاعدة بروية أم نفكر فيه فى حدود الكمبيوتر بلا عقل ؟ إن موقف ڤتجنشتين المنهجى بعد عام ١٩٣٠ أقنعه بمقاومة افتراض العمليات الخفية «غير الواعية» ولابد من أخذ الظواهر بوصفها ظواهر، ويجب التغلب على الصعوبات الفلسفية ليس عن طريق اكتشاف الآليات، والبنى، أو العمليات الخفية خلفها وإنما عن طريق الاهتمام بعناية لما هو «متاح للرؤية» من حيث المبدأ ولكن لا يرى فى غالب الأمر لأننا نكون قريبين جدا منه. وكتب فى بحوث فلسفية «إن ماهو خفى لا يشغل اهتمامنا»(PI ,126). والموقف نفسه جعله يصر فى الكتاب الأزرق على أن القاعدة لا تكون داخلة فى الحساب إلا إذا شكل رمز القاعدة جانبا من الحساب» (BB, p. 13). وهذا يتركنا مع حالة الفاعل الذى يطبق لأول مرة قواعد معينة من أجل إنجاز مهمة ولكنه يصبح فيما بعد خبيرا فى وظيفته

إلى درجة أنه لا يحتاج طويلا إلى استحضار أى قواعد. هل هذا الفاعل يتبع الآن هذه القواعد «بصورة غير واعية»، أم يجب أن نقول، بقدر ما قد يكون معقولا إلى حد كبير، إن أفعاله تصبح الآن اعتيادية أو حتى آلية إلى درجة أنه لا يتبع طويلا قاعدة وإنما تعلم أن يفعل بطريقة تتفق فحسب مع القاعدة ؟

الشيء المحقق أن ڤتجنشتين يؤكد على أن اطراد السلوك ظاهرة أساسية أكثر من اتباع القاعدة. ويحاول البرهنة على أننا لا نستطيع تعلم فعل أى شيء، إذا تعلمنا بداية القواعد للفعل. ويوضح هذه النقطة فى الكتاب الأزرق بالقول إن التعليم يمكن تصوره بطريقتين مختلفتين تمام الاختلاف. وعندما نعلم طالبا كلمة «أصفر» على سبيل المثال، ربما يستلزم هذا تدريبا فى المرحلة الأولى (BB, p. 12). ولكن تعليم كلمة أصفر ربما، بدلا من ذلك، يزود الطالب أيضا بقاعدة «تكون نفسها داخلة فى عمليات الفهم، والامتثال وهلم جرا». ومن السهل قراءة هذه الفقرة كما لو كان ڤتجنشتين يفضل الرواية الثانية عن الأولى بوصفها تقريرا عن التعليم. ولكنه يقول فى حقيقة الأمر إن الشيئين يحدثان معا فى التعليم الفعلى وإن الحالة الأولى والابتدائية إلى حد بعيد تفترض مسبقا فى الحالة المعقدة إلى حد بعيد للتعلم بمساعدة القواعد. ولهذا السبب يكتب أيضا فى بحوث فلسفية إن تعلم الطفل فى مستهل الأمر هو تدريب أو إشراط. وفى ملاحظاته الأخيرة يقرر بالنغمة نفسها: «القواعد غير كافية لإثبات ممارسة، يحتاج المرء أيضا إلى أمثلة. وتترك قواعدنا المنافذ مفتوحة، وعلى الممارسة أن تتحدث عن نفسها. ونحن لا نتعلم ممارسة وضع الأحكام التجريبية عن طريق تعلم القواعد: فقد تعلمنا الأحكام وعلاقتها بالأحكام الأخرى. والمجموع الكلى للأحكام صار معقولا بالنسبة لنا... ويطلع ضوء النهار تدريجيا على الكل» (OC, 139-140).

وانفجرت خلافات بين «الفرديين» و «الجمعيين» على كيفية الفهم الدقيق لتقرير ڤتجنشتين عن القواعد. على حين حاول الجانب الأول البرهنة على أن ڤتجنشتين اعتبر القواعد «مقاصد قائمة» يمكن التفكير فيها من حيث المبدأ عن طريق الفرد الوحيد نجد أن الجانب الآخر يؤكد أنه يفكر فى القواعد بوصفها مواضعات اجتماعية مشتركة، ويفكر فى اتباع القاعدة بوصفه مشاركة فى مؤسسة وبوصفه اختيارا لعادة أو مواضعة. ويكتب ديفد بلور - الذى وضع حجة مفعمة بالحياة على القراءة «الفردية» عن اتباع القاعدة:

«المصدر الحقيقى للقيد الذى يمنع انطلاقنا إلى أى مكان وفى كل مكان، وعندما ننتقل من حالة إلى حالة، هو الظروف الموضعية المفروضة علينا: مواهبنا وطبيعتنا البيولوجية، وخبرتنا الحسية، وتفاعلاتنا مع الآخرين، وأهدافنا الحالية، وتدريبنا، وتوقعنا واستجابتنا للجزاءات، وهلمَّ جرّا من خلال سلسلة كاملة من العلل بداية من العلل النفسية وانتهاء بالعلل الاجتماعية»(٨). ويبدو الجانب الأكبر من هذا صحيحا بوصفه تقريرا عما يريده ڤتجنشتين. والنقطة الوحيدة للاختلاف معه هى إصرار بلور على أن هذه الملاحظات تعادل نظرية. والشيء المحقق أن ڤتجنشتين لم يحفل ببناء أى نوع من النظرية. وكان غرضه المحدد بالأحرى هو أن يعيد تفكيرنا من التنظير الفلسفى إلى تفكير الإنسان «صاحب الحس المشترك» (BB. p. 48). وهذا هو بالتأكيد ما يريده أيضا من وصفه لكيفية عمل القواعد.

استعمالات القواعد

يجب أن نتمتع بمهارات محددة لوضع القواعد وتوصيلها وفهمها واستعمالها. ولكن القول بأننا نمتلك هذه المهارات ليس محتوما. فهناك بالتأكيد كائنات حساسة تفتقر إليها. وبالتالى نحتاج إلى السؤال كيف يصل الطفل إلى فهم ما يريده المعلم عندما يقول مثلا: «من فضلك، افتح الباب». فى الكتاب الأزرق يكتب: «إذا أصدرت لشخص ما الأمر: ناولنى وردة حمراء من هذا المرج، كيف يعرف نوع الوردة التى يقدمها عندما لا أعطيه إلا كلمة ؟ (BB,3). كيف تستطيع الكلمة أو الرسم أو الإيماءة أن تكون مرشدة للفعل. ويضيف ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية: «اتباع القاعدة أشبه شيء بإطاعة الأمر. ونحن نتكيف على أن نفعل هكذا» (PI,206). ولكن لا يوجد ضمان بأن هذا التكيف سوف ينجح. ما الذى نقوله إذا أخفق التلميذ فى الفهم ؟ «هذه الحالة سوف تظهر تشابهات مع الحالة التى يستجيب فيها شخص بطريقة طبيعية لإشارة باليد عن طريق النظر فى اتجاه الخط من رأس الإصبع إلى المعصم، وليس من المعصم إلى رأس الإصبع» (PI,185). ولكن الكائنات البشرية تعرف بصورة عادية النظر فى الاتجاه الصحيح أو يمكن أن تتعلم الفعل على هذا النحو. وحتى هذا لا يمثل شيئا يجرى التسليم به. بعض الكلاب تتعلم فهم أنك تشير إلى شيء ما على مسافة من إصبعك الممدود، وبعض الكلاب الأخرى سوف تنظر إلى إصبعك بصورة تدل على العجز. وإذا تبين أن الكائنات البشرية عاجزة عن فهم

كيف يمكن أن تكون الكلمات والعلامات أو الإيماءات مقصودة لإرشاد الأفعال، فإن ممارسة امتلاك القواعد واتباعها لن تحدث بداية ناجحة. «تقوم قاعدة هناك أشبه شيء بعمود الإشارة... ولكن أين ذكر الطريق الذى سلكه، سواء فى اتجاه السهم الموجود على عمود الإشارة أم فى الاتجاه المعاكس مثلا؟ إذا كانت أعمدة الإشارة تعمل بالنسبة لنا، فلابد من أن تكون لدينا القدرة على فهمها بوصفها أعمدة إشارة بالإضافة إلى القدرة على فهم كيف يراد بها أن تعمل على توجيه سلوكنا.

ويخلص ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية إلى النتيجة القائلة: «إذا كانت اللغة وسيلة للاتصال، فلابد من وجود اتفاق ليس فى التعريفات فحسب وإنما اتفاق فى الأحكام أيضا (وربما يبدو هذا أمرا مدهشا). وما نفهمه من «القياس» يتحدد جزئيا بالفعل عن طريق ثبات معين فى نتائج القياس» (PI, 242). وما نتفق عليه، على نطاق جدير بالاعتبار على الأقل، فى تطبيق قواعدنا «ليس اتفاقا فى الآراء وإنما فى صورة الحياة» (PI, 241). وهكذا على أساس قدرتنا على اتباع القواعد يقع «الطريق البشرى المشترك للفعل» (PI, 206). وهذه الحقيقة يلفها الغموض ما دام أننا لا ننظر إلا إلى القواعد نفسها، ولكن حالما ننتبه إلى كيف نطبق القواعد نصل إلى فهم أن «اتباع قاعدة، ووضع تقرير، وإصدار أمر، وممارسة لعبة الشطرنج هى عادات (أعراف ومؤسسات) (PI, 199). ومع ذلك فإن الشيء الموحى مثل هذه الصياغة هو أننا يجب ألا نتجاهل أن بعض العادات والأعراف تتطور بسبب استعمال القواعد وأن بعض المؤسسات تقوم بواسطة القواعد (تقوم الولايات، مثلا، بمساعدة الدساتير) وأنها لا تعمل إلا من خلال استعمال القواعد. ومع ذلك فإن ڤتجنشتين على صواب فى التأكيد على أن ممارستنا لامتلاك القواعد واتباعها تعتمد على صور أساسية إلى حد كبير من السلوك. ويجوز أن نلخص اطراد الفعل أساسى أكثر من العمل على قواعد. وهذه النقطة ليست مهمة فقط عندما نفكر حول اللغة والمنطق والرياضيات وإنما مهمة أيضا عندما نحاول فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية.

ما الذى نناله من استعمال القواعد، وما الإسهام الذى تضعه لصورة حياتنا ؟ ما التقدم الذى يحدثه طفل عندما يتعلم فهم القواعد وتطبيقها ؟ وما الذى يكسبه المجتمع عندما يضع القواعد ؟ لا توجد إجابة بسيطة عن هذه الأسئلة لأن القواعد تأتى فى صور

مختلفة جدا وتنجز بالتالى وظائف مختلفة جدا، ويفهم ڤتجنشتين هذا تمام الفهم. وفى مناقشته الشاملة للقواعد فى الكتاب البنى اجتنب أن يقول على الجملة ماذا عسى أن تكون القاعدة وفضل بدلا من ذلك أن يضع قائمة بالتطبيقات المختلفة لكلمة «قاعدة» (BB, p. 98). وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن مفهوم القاعدة يثبت أنه فى نهاية المطاف مفهوم تشابه عائلة. وعند طرف واحد من مجال التشابهات تصير القاعدة قريبة من الأوامر الفردية والمطالب والطلبات ونحو ذلك، وعند الطرف الآخر تتضمن القواعد والوصايا العامة (من النوع الذى ينادى به دعاة الأخلاق مثلا). وعلى حين تفرض بعض القواعد شروطا، تكون بعض القواعد الأخرى جائزة وتوجد كل أنواع حالات التدرج فى دقة الشروط ودرجات الإجازة للقواعد. وعلى حين تكون بعض القواعد دقيقة فيما تطلبه، تكون بعض القواعد الأخرى موحية بشكل فضفاض فحسب؛ وعلى حين يبدو أن بعض القواعد تحدد تطبيقها بضرورة لا تليق، نجد أن بعض القواعد الأخرى عرضة للتفسير؛ وعلى حين يمكن التعبير عن بعض القواعد بكلمات اللغة العادية، نجد أن بعض القواعد الأخرى تتطلب مصطلحات دقيقة للقانون أو مصطلحًا رمزيًا متخصصًا؛ وعلى حين تأتى بعض القواعد فى صيغة قضايا، تتخذ بعض القواعد الأخرى صيغة القوائم، والتعريفات الإشارية، والوسائل المماثلة «مثل الرسومات أو الإيماءات (BB, p. 90). وعلى حين تنظم بعض القواعد الأفعال، نجد أن بعض القواعد الأخرى، مثل القاعدة القائلة إن القواعد وجدت لكى تكسر، تساعد على تنظيم قواعد أخرى (BB, p. 91).

إن صورا كثيرة من السلوك البشرى المعقد لن تكون ممكنة دون امتلاكنا للقواعد واستعمالها. ويصح هذا على وجه الخصوص فى الرياضيات والتكنولوجيا والعلم. والشيء المهم كذلك هو أن كثيرا من مشروعاتنا الاجتماعية (سواء كانت مالية واقتصادية وثقافية أو سياسية) لن تكون دون امتلاكنا للقواعد واستعمالها. والقانون ونظم التنظيم (مثل النظم التى تنظم حركة المرور أو النظم التى تخبرنا كيف نجمع الأشياء)، وكل أنواع المؤسسة من الدينى إلى السياسى، تمثل هذه النقطة. وتساعدنا القواعد على أن نقيس أفعالنا، أعنى نجعلها منتظمة إلى حد كبير ومن ثم معتمدة وجديرة بالاعتبار إلى حد كبير وقابلة للتنبؤ إلى حد كبير، وتكون بالتالى أكثر وضوحا للآخرين. وبهذه الطريقة

تساعد القواعد أيضا فى أن تنسق أفعالنا على نحو فعال للغاية والانهماك فى مشروعات واسعة النطاق وطويلة الأجل.

ثلاث مسائل حول القواعد

بحث ڤتجنشتين على وجه الخصوص ثلاث مسائل حول القواعد. المسألة التى تأتى فى المقام الأول وبصورة شاملة إلى حد كبير هى الصرامة التى تبدو بها تطبيقات قاعدة بحيث تكون محتومة. والثانية هى العمومية النموذجية للقواعد، والثالثة هى سمتها المعيارية.

(١) سوف أقول هنا شيئا قليلا نسبيا عن الموضوع الأول من هذه الموضوعات حتى لو تبين أنه يتمتع بأهمية عظيمة بالنسبة لڤتجنشتين منذ منتصف الثلاثينيات فصاعدا. وسوف تفضى بنا المناقشة المفصلة إلى تعقيدات تتجاوز بحق مجال هذا الكتاب. زد على ذلك أنه توجد الآن مجموعة كبيرة من الكتابات فى هذا الموضوع، والجانب الأكبر منها استمد إلهامه من معالجة سول كربكى التخيلية لها فى كتابه ڤتجنشتين فى القواعد واللغة الخاصة. وسيكون من المستحيل بالتأكيد إعادة بناء هذه المناقشة وتقديرها حق قدرها فى هذا الفصل. وأستطيع أن أحيل القراء الذين يهتمون بهذه المسألة اهتماما خاصا فقط إلى هذه الكتابات المتخصصة. والفكرة الأخرى أن الصرامة موضوع البحث ذات شأن عظيم فى مجالات مثل المنطق والميتافيزيقا ولكن تكون هكذا تقريبا عندما يركز المرء على الجوانب الاجتماعية والثقافية والسياسية فى صورة الحياة البشرية. ومع ذلك هناك حاجة إلى أن نقول شيئا عن موضوع الصرامة.

وفى بحوث فلسفية يجعل ڤتجنشتين الشخص الخيالى الذى يحاوره يقول «إن القاعدة حالما تنطبع بمعنى معين، ترسم الخطوط التى على طولها يجب اتباعها طوال كل المسافة» (PI, 219). ولكن ڤتجنشتين نفسه يعتبر هذا الزعم إشكاليا. ويسلم بأن المرء يريد أن يقول: «لقد تم اتخاذ الخطوات على نحو حقيقى بالفعل، حتى قبل أن أتخذها فى الكتابة أو على نحو شفهى أو فى التفكير «وأن كل هذه الخطوات كانت محددة من قبل بطريقة فريدة ومتوقعة – كما لو كان فعل المعنى هو وحده الذى يمكن أن يتوقع». (PI, 188). ولكنه حاول أن يثبت من خلال كثرة الأمثلة الشارحة إلى أى حد يكون هذا الزعم

بالفعل مشكوكا فيه. والصعوبة هى فقط أن إنكار هذا الزعم سوف يفضى بنا إلى نتيجة غير مقبولة بصورة متساوية مؤداها «لا يمكن تحديد طريقة الفعل بقاعدة، لأن كل طريقة للفعل يمكن اكتشاف أنها منسجمة مع القاعدة» (PI, 201). وهذا يقارب المشكلات التى تمسك بها الفلاسفة من أفلاطون فصاعدا والتى انتهت بهم أحيانا إلى تجاوزات التأمل الميتافيزيقى. ويسعى ڤتجنشتين إلى معالجة هذه المسألة عن طريق التساؤل ما معيارنا للقول إن الصيغة تحدد التطبيق كذا وكذا. ويرد مباشرة: «إنه، على سبيل المثال، نوع الطريقة التى نستعملها دائما، الطريقة التى تعلمنا أن نستعملها بها» (PI, 190).

وبطبيعة الحال قد نغرى بالقول إننا نعرف معنى القاعدة فى لمحة. ولكن ڤتجنشتين يعترض بأننا لا نملك نموذجا لهذه الواقعة الفائقة، وأننا نضل فى استعمال التعبير الفائق فلسفيا. (PI, 192). ومع ذلك لم يكن خاضعا لوهم حول ما سيقنع القراء بأنه على صواب. ولهذا السبب نراه يستعمل قدرا كبيرا من الموارد الفلسفية فى بحوث فلسفية وملاحظات على أسس الرياضيات فى محاولة لجعل هذه النتيجة عائقا. وجادل المفسرون، وبخاصة منذ كريكى جدالا قويا فيما إذا كان ڤتجنشتين ينجح فى حل هذه المفارقة الظاهرة، وإلى أى حد. ومهما يكن حله، فإنه بالتأكيد جزء من مشروعه طويل الأجل، الذى أعلن عنه بالفعل فى الرسالة، لتجريد الألفاظ النموذجية مثل «ضرورة» و«يجب» من جوها الميتافيزيقى المتميز.

والقواعد الصارمة نموذجية بالنسبة للمنطق والرياضيات. فنحن نفترض على سبيل المثال أن قاعدة إضافة ٢ إلى عدد معين تحدد بصورة صارمة أننا ينبغى أن نكتب ١٠٠٢ بعد ١٠٠٠. وعندما يتأمل ڤتجنشتين حالة التلميذ الذى يكتب على نحو عنيد ١٠٠٤ بعد ١٠٠٠ زاعما أنه يطبق قاعدة إضافة ٢، نراه يجعل المعلم يقول: «ولكننى كنت أعرف بالفعل، فى الوقت الذى أصدرت فيه الأمر أنه كان ينبغى عليك أن تكتب ١٠٠٢ بعد ١٠٠٠». ومع ذلك فالمشكلة هى أن المعلم على نحو محتمل لم يفكر بالفعل فى الانتقال من ١٠٠٠ إلى ١٠٠٢ فى الوقت الذى أصدر فيه أمره، وحتى لو فكر فى هذه الخطوة، فإنه لم يفكر فى ذلك فى الخطوات الأخرى مثل الانتقال من ١٠٠٦ إلى ١٠٠٨. ومن ثم يرد ڤتجنشتين على ملاحظة المعلم: «عندما قلت «كنت أعرف بالفعل فى الوقت...» فذلك يعنى شيئا مثل «لو سئلت عن العدد الذى يجب كتابته بعد ١٠٠٠،

فسوف أرد ١٠٠٢ ولا شك عندى فى ذلك» (PI, 187). والشيء المشكل هو افتراض أن «فعل المعنى الذى يملكه الترتيب بطريقته الخاصة اجتاز بالفعل كل هذه الخطوات: وأنك عندما قصدت ذلك كأن عقلك قد سبق واتخذ كل الخطوات قبل أن تصل ببدنك إلى هذه الخطوة أو تلك» (PI, 188).

(٢) لكى نكون قادرين على استعمال القواعد على الإطلاق يجب أن تكون الحقيقة الواقعة أن العالم منتظم بصورة كافية. والقواعد - فى مقابل المطالب الفردية - تكون عامة على نحو مميز فى المضمون. والمبدأ «لا تكذب» سيفقد سمته بوصفه قاعدة أخلاقية إذا وجدت فى أى وقت مناسبة واحدة فقط للكذب. ويلاحظ ڤتجنشتين بصورة صحيحة: «لا يمكن القول بضرورة وجود مناسبة واحدة فقط يطيع فيها شخص ما قاعدة» (PI, 199). زد على ذلك إذا أصبح المطرد استثناء وأصبح ما هو استثنائى مطردا، فإن ألعابنا اللغوية العادية والمحكومة بقاعدة سوف تفقد هدفها. ومن ثم «فى الحالات العادية وحدها يتم فرض استعمال الكلمة بوضوح» (PI, 142). وربما نقول إن العمومية هي من جوهر القواعد والقول إن القواعد تثبت أنها مفيدة لصورة الحياة البشرية ناشئ فى المقام الأول عن حقيقة أن العالم مطرد بصورة كافية، وناشئ ثانيا عن قدرتنا على الإدراك والعمل وفقا لهذه العمومية. هب أننى أحاول تدريب فيل ليقف على رجليه الخلفيتين بالإشارة الملائمة فى مسرح السيرك. ولن ينجح هذا التدريب إذا لم يرجع الفيل إلى المسرح إطلاقًا أو إذا كان عاجزا عن إدراك الإشارة ومسرح السيرك مرة أخرى. وقل مثل هذا عندما أحاول تعليم الطفل كلمة «أصفر» فى حضور شيء أصفر. وتوقعى فى هذه الحالة أنه سوف توجد مناسبات أخرى بالنسبة لاستعمال هذه الكلمة وأن الطفل سوف يدرك هذه المناسبات من حيث هى كذلك.

والقول إننا قادرون على فهم هذه العمومية هو مرة أخرى بالتأكيد ليس شيئا نسلم بصحته. هب أننا نحاول تعليم الطفل ترتيب سلسلة من الأعداد بداية من صفر بإضافة ٢ دائما إلى العدد السابق. والقاعدة التى يجب تعلمها هى قاعدة إضافة ٢. والآن ربما يدرب المعلم الطفل على تطبيق القاعدة عن طريق تزويده بالأمثلة. ودعنا نقول إنه يدون السلسلة صفر، ٢، ٤، ٦، ٨. ولكن على الرغم من كثرة الأمثلة التى يقدمها المعلم،

وعلى الرغم من أنه يرتب السلسلة إلى حد بعيد، فإن الطفل سيتعين عليه فى آخر الأمر أن يعمل بنجاح على نحو مستقل. وبعبارة أخرى قل يجب أن يصل الطفل إلى فهم أن القاعدة تنطبق وراء الأمثلة التى يقدمها المعلم، ولابد من أن يصل إلى فهم كيف يواصل السلسلة بنفسه. ولكن إذا واصل الطفل السلسلة حتى ١٠٠٠ بالطريقة النموذجية، ولكنه واصل بعد ذلك: ١٠٠٠، ١٠٠٤، ١٠٠٨، ١٠١٢. يكتب ڤتجنشتين: يجوز أن نقول له: «انظر ماذا فعلت !» ولكنه لا يفهم. فنقول: «كان المقصود أن تضيف اثنين: انظر كيف بدأت السلسلة !» ويرد: «نعم، أليس هذا صحيحا» لقد ظننت أن هذا هو المقصود أن أفعله». أو افترض أنه أشار إلى السلسلة وقال: «لكننى واصلت بالطريقة نفسها» (.PI 185). وبعبارة أخرى، إذا شاء الطفل أن يطبق قاعدة إضافة ٢ بصورة صحيحة، فلابد من أن يكون مدركا لما أنجزه بالفعل. ويجب أن يكون قادرا على تحديد ما الذى يواصله «بالطريقة نفسها». ومرة أخرى نسلم بأننا نملك هذه القدرات. ولكن ماذا لو لم نكن نملكها ؟ أو إذا توقفنا فجأة عن امتلاكها ؟

(٣) يقال إن الدور التدريسى لهذه القواعد يجب تدعيمه بقوتها «المعيارية». والحديث عن معيارية القواعد مألوف فى الدوائر الفلسفية ولكن يجب النظر إليه بحذر. تستعمل بعض القواعد بالتأكيد بطريقة معيارية ولكن قواعد أخرى كثيرة لا تكون هكذا. ونوع الرسم الذى نجده فى كتيبات التجميع يوضح هذه النقطة. يبين لنا الرسم ما المقصود أن يبدو مثله الشيء المجمع، إذ إنه يزودنا بقاعدة لتجميع الشيء. ولكن الرسم له وظيفة معيارية فقط بالمعنى الضعيف، اللهم إلا إذا كنت أتبع الإرشادات، القائل إن المنتج لن يركب بالطريقة التى قصد الصانع أن يكون بها وربما لا يؤدى وظيفته المرجوة. ولكن هذا النوع من المعيار ليس معياريا بالفعل. فلا توجد عقوبة تقع عليه. لن يعاقبنى أحد إذا لم أتبع الإرشادات. وعجزى عن أن أفعل هكذا ستكون له نتائج بالتأكيد: فربما لا يعمل الشيء المجمع. ومن جهة أخرى، ربما أملك أسبابا لتجميع الشيء بطريقتى الخاصة؛ ربما لا أكون مهتما بأن أجعل الآلة تعمل بالطريقة المقترحة. ونتيجة عدم تطبيق قاعدة ليست على أى حال نفس العقوبة التى ستفرض إذا عجزت عن اتباع قاعدة. وڤتجنشتين إذن على صواب عندما يتكلم أحيانا فقط عن الوظيفة المعيارية للقواعد.

ويقتصر مصطلح «معيار» أكثر ما يقتصر على القواعد التى تقتضى عقوبات. وهذه القواعد بطبيعة الحال واسعة النطاق فى الحياة الاجتماعية والسياسية. ربما يقول بعض الناس إنه لا يمكن أن يوجد مجتمع ولا سياسة دون قواعد معيارية. وقال هوبز ذات مرة على نحو مشهور إن العقد الاجتماعى دون تهديد الفرض بالقوة سيكون فارغا. ولكن حتى هنا تعمل الوظيفة المعيارية بطرق مختلفة. والاختلاف المهم هو أن العقوبة تكون محددة أحيانا فى القاعدة نفسها على حين فى حالات أخرى تكون خارجة للقاعدة. يوضح الحالة الأولى الشرطى الذى يحرر غرامة للسائق المسرع، ويوضح الحالة الثانية المعلم الذى يعنف تلميذا يعجز عن تطبيق قاعدة فى النحو. ويستعمل المعلم والشرطى معا القواعد بطريقة معيارية. ولكن القاعدة النحوية بذاتها ليس لها مضمون معيارى، إنها تحدد ماهو صحيح نحويا، ولكن لا تفرض عقوبة على الكلام بصورة غير نحوية. وربما تكون النتيجة المترتبة على كسر قاعدة نحوية أن الآخر لن يفهمنا. ولكن هذه ليست عقوبة، كما أن الإصابة بالبلل ليس عقوبة للعجز عن إحضار مظلتى. ومن جهة أخرى فإن قوانين القيادة لا تخبرنا فحسب كيف نقود، وإنما تحدد أيضا عقوبات من النوع الذى يطبقه الشرطى. وبطبيعة الحال يمكن استعمال أى قاعدة بطريقة معيارية. وهذه هى الطريقة التى يستعمل بها المعلم المعنف القاعدة النحوية. ولكن قوانين القيادة معيارية فى المضمون بالإضافة إلى ذلك. والعجز عن تطبيقها ربما يؤدى إلى نتائج غير مرغوب فيها (ربما يؤدى إلى حادثة مثلا)، ولكن هذه النتائج يجب تمييزها من العقوبات التى تفرضها القوانين. والمبادئ الخلقية والجمالية، وقواعد التعقل والزى تشبه فى هذا الجانب قواعد النحو بصورة نموذجية، على حين أن القوانين، والنظم الإدارية، وقواعد السلطة وأوامرها هى بصورة نموذجية أشبه شيء بقوانين القيادة. ولكل نوع من القاعدة استعماله.

والاستعمال المعيارى للقواعد من أى نوع يثبت نظاما اجتماعيا بين أولئك الذين يطبقون العقوبة وأولئك الذين تنطبق عليهم العقوبة. وتقوم إمكانية هذا النوع من النظام الاجتماعى فى التفاوت الواضح فى القوة المتأصل فى العلاقات البشرية. وهذا التفاوت يظهر نفسه فى العلاقة بين الأب أو الأم والطفل، والمعلم والتلميذ، والغنى والفقير، والقوى بدنيا والضعيف بدنيا. وعندما نأخذ هذه الحالات من التفاوت بوصفها محتومة

وحتى شرعية فإننا نتحدث عن هذه القوة بوصفها ذات سلطة. والقوة والسلطة بالتأكيد أساسية أكثر من نظام القواعد المعيارية. ولكن من الصحيح أيضا أن القواعد المعيارية تمنح معا تعبيرا لاختلافات القوة وتدعمها.

القواعد والتفسيرات

توجد دائما أمثلة بطبيعة الحال تقوم فيها خلافات حول كيفية تطبيق قاعدة. تأمل مثلا كيف تحدث هذه الخلافات بشكل منتظم فى الألعاب التنافسية وكيف أن هذه الخلافات فى بعض الأحيان تصعد إلى حروب فعلية. والشيء المحقق أن الخلافات حول القواعد أمر مشترك فى الحياة الاجتماعية والسياسية وربما تكون سمة مميزة لهذا المجال. وكان ڤتجنشتين على صواب بالتأكيد عندما أشار إلى أن مثل هذه الخلافات لا وجود لها فى جوانب أخرى من الحياة الإنسانية. ونراه يكتب: «لا تقوم خلافات بين علماء الرياضيات مثلا على السؤال عما إذا كان قد تم اتباع قاعدة أم لا. ولا يتقاتل الناس على شيء كهذا. ذلك بأنه ينتمى إلى السقالات التى تعمل منها لغتنا» (PI, 240). ولكن حتى فى الرياضيات توجد أحيانا اختلافات حول كيفية تطبيق قواعد معينة، وهذا أمر أدركه ڤتجنشتين جيدا من محاضرة ألقاها الرياضى الهولندى برور التى ألهمته شيئا كثيرا فى عام ١٩٢٨. وفى هذه المحاضرة هاجم برور استعمال مبدأ الوسط المستبعد فى أجزاء معينة من الرياضيات. ولكن السمة المميزة للرياضيات أننا لا نتقاتل على تطبيقات قواعد الجمع مثلا. إذا شك شخص ما فى أن ٢ + ٢= ٤، فلن ننظر إليه بوصفه رياضيا منشقا وإنما بوصفه غير مؤهل.

ومع ذلك فهم ڤتجنشتين أيضا أن قواعدنا خارج المنطق والرياضيات تكون عرضة للتفسير على نطاق واسع وأن الخلافات ربما تظهر إذن دائما على تطبيقها. وفى فقرة تسبق مناقشة اتباع القاعدة فى بحوث فلسفية يقارن ڤتجنشتين القاعدة بعمود الإشارة ويطرح على نفسه السؤال: «هل يترك عمود الإشارة شكا حول الطريق الذى يتعين على أن أسلكه؟» ويجيب بأن اتباع عمود الإشارة «أحيانا يدع مجالا للشك وأحيانا لا يدع» (PI, 85). وبعبارة أخرى قل إن القواعد تترك أحيانا شكوكا حول كيفية استعمالها وأحيانا لا تترك. وبعد هذه الملاحظة مباشرة يلاحظ ڤتجنشتين أيضا أن المرء ربما يقول لشخص ما «قف قريبا من هنا» وأن هذا الأمر ربما يعمل بصورة جيدة فى السياق الذى

قيل فيه (PI, 88). ولكن الشخص الذى تلقى هذا الأمر سوف يقرر لنفسه بطبيعة الحال أين يقف بالضبط. وبعبارة أخرى سوف يتعين عليه أن يفسر الأمر ويتخذ قرارا فى كيفية الفعل.

ولابد من أن نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن ڤتجنشتين يبدأ مناقشته لاتباع القاعدة فى الفقرة ١٤٣ من بحوث فلسفية بالنظر فى القواعد الرياضية المنوعة «المتصلبة». ولكن يضيف إلى هذه الفقرة سلسلة من الملاحظات (PI, 156-184) التى تعالج فى الحقيقة القواعد القابلة للتفسير. وهذا الأمر أهمله على نطاق واسع المفسرون لكتاب بحوث فلسفية. ونظرا لأن ڤتجنشتين نفسه كان مشغولا جدا بمسألة صرامة قواعد المنطق والرياضيات، فقد أخفقوا فى إدراك أن ڤتجنشتين كان مهتما أيضا بالقواعد القابلة للتفسير. وعلى هذا النحو فإن السؤال الذى طرحه فى الفقرة ١٥٦ يتعلق «بالفاعلية التى تحيل ما هو مكتوب أو مطبوع إلى صوت مسموع» (PI, 156) ويتساءل ڤتجنشتين بأى طريقة يمكن أن يقال إن النص المكتوب «يرشد» كلامنا. وهذا النوع من الإرشاد مختلف بالتأكيد عن الإرشاد الذى تقدمه القاعدة الرياضية للآلة الحاسبة. وتقتضى قواعد الجمع أن نستمر فى سلسلة من الأعداد بطريقة واحدة وواحدة فقط. وليس لنا خيار فى المسألة: إذ لا يوجد مجال للتفسير والقرار. ولكن عندما نقرأ نصا بصوت عال تكون لدينا دائما خيارات مختلفة (تأمل الطرق المختلفة جدا التى ربما ينطق بها الممثل كلمات مسرحية هاملت لشكسبير). والقول إن ڤتجنشتين يدرك هذا واضح من ملاحظته الإضافية أن الحالات التى اهتم بها تتضمن «الكتابة عن طريق الإملاء، والكتابة من شيء مطبوع، والعزف من قطعة موسيقية، وهلمّ جرّا». ولابد من أن نتذكر بالتأكيد فى هذه النقطة أن ڤتجنشتين كان يعزف الموسيقى بطريقة رائعة وكان يعرف جيدا ما يعنيه عزف الموسيقى من قطعة موسيقية. ويفهم أن هذا العزف يتطلب دائما تفسيرا للقطعة الموسيقية. وإحدى الشكاوى النموذجية فى عائلة ڤتجنشتين حول بول ڤتجنشتين، الأخ للودڤيج، عازف البيانو المحترف، هى أنه عزف موسيقاه بطريقة آلية تماما.

وعندما نقول إن القطعة الموسيقية تتطلب تفسيرا فلابد من أن نكون واضحين حول ما نعنيه. يقترح ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية أننا «ينبغى أن نقصر مصطلح التفسير على استبدال تعبير عن القاعدة بتعبير آخر» (PI, 201). والتفسير بهذا المعنى يجوز

مثلا أن يتضمن ترجمة لقاعدة من لغة إلى أخرى أو من تعبير اصطلاحى إلى آخر. ويلاحظ ڤتجنشتين أنه عندما نأخذ مصطلح «تفسير» بهذا المعنى، يصبح من الواضح أن التفسيرات سوف تبلغ الغاية لا محالة. ويوجد دائما تفسير أخير، حتى لو بقيت دائما بطبيعة الحال إمكانية تقديم تفسير إضافى. وتترتب على هذا نتيجة مهمة للطريقة التى يجب أن نفكر بها فى تطبيق قاعدة:

> فى سياق حجتنا نقدم تفسيرا تلو الآخر، كما لو كان كل تفسير يقنعنا للحظة على الأقل، حتى نفكر فى تفسير آخر يخلفه. والشيء الذى يوضحه هذا أن هناك طريقة لفهم قاعدة وهذه الطريقة ليست تفسيرا، وإنما تظهر فيما نسميه «اتباع القاعدة» و «مخالفتها» فى حالات فعلية (PI, 201).

ولكننا نستعمل كلمة «تفسير» أيضا بطريقة أخرى تكون واضحة من مفهوم التفسير الموسيقى. وهذا التفسير أداء محدد للقطعة الموسيقية واستعمال معين لها، وليس ترجمة لها إلى تعبير اصطلاحى آخر. وشبيه بذلك فإن الممثل الذى ينطق الكلمات فى هاملت على المسرح يعطينا تفسيرا. ولكن هذا لا يعنى أنه يستبدل تعبيرا بآخر، وإنما يستعمل بالأحرى كلمات شكسبير بطريقة محددة. وكان ڤتجنشتين على وعى بأن كلمة تفسير تدل على هذين المعنيين المختلفين. فمن جهة يقول فى الكتاب الأزرق إن الإنجليزى ربما يفسر الكلمة الألمانية Buch على أنها كتاب. ولكنه يسلم أيضا بأن الشخص الذى وضع الاختيار الصحيح عندما سئل أن يختار البانجو (آلة موسيقية) من بين عدد كبير من الآلات «قد منح الكلمة، أى كلمة البانجو التفسير الصحيح» (BB, p. 2). وما يسوغنا فى الكلام عن التفسيرات فى أداء قطعة موسيقية، ونطق نص شكسبير، وفى الاستجابة لطلب اختيار بانجو هو أنه فى كل حالة تطبيق القطعة الموسيقية، والكلمات المكتوبة أو الطلب المنطوق لا يكون محددا تحديدا فريدا. ذلك بأننا نواجه فى كل حالة بقواعد قابلة للتفسير وهذه القواعد تفتقر إلى سمة الصرامة لقواعد المنطق والرياضيات.

إن القواعد القابلة للتفسير كلية الوجود فى الحياة الاجتماعية والسياسية. والقانون، مثلا، يتألف كلية من هذه القواعد. والقضاة والمحلفون والموظفون والمواطنون مجبرون على أن يسألوا أنفسهم مرارا وتكرارا كيف يفهم القانون ؟ وكيف ينطبق على

هذا الموقف أو ذاك. وفى محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة، يتعين علينا أن نفسر القانون ونستعمل حكمنا ونتخذ القرارات. ولتسهيل هذه العملية اخترعنا الحكام، وإعادة النظر فى الدعاوى، ومحاكم الاستئناف، والمحكمة العليا، والمحقق فى الشكاوى، ولجان الإشراف ونحو ذلك. وأنت لا تجد أى مهمة من هذه المهام مطلوبة فى المنطق والرياضيات، ولكنها مميزة ومحددة أيضا للحياة الاجتماعية والسياسية. وتفسيرات القواعد القابلة للتفسير هى ذاتها بطبيعة الحال تسترشد بالقواعد بصورة نموذجية. فمحكمة الاستئناف مثلا سوف تراجع أعمال المحكمة الأدنى وفقا لقانون. وهذه القوانين سوف تشير بصورة نموذجية إلى القانون: إذ إننا نتعامل فى هذه الحالة مع قواعد يراد بها أن تنطبق على قواعد وتطبيقها. وكما أشرت، أدرك ڤتجنشتين وجود قواعد «المستوى الأعلى» هذه فى الكتاب البنى (BB, p. 91). ولكنه لم يعظم هذه المسألة. والقاعدة القائلة إن القواعد وجدت لكى تكون مكسورة، والتى أشرت إليها فى بداية هذا الفصل، هى قاعدة من المستوى الأعلى. والقواعد من هذا النوع ذات أهمية عظيمة فى الحياة الاجتماعية والسياسية. ويجوز حتى أن نقول إن مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية تتضمن بصورة نموذجية أنساقا هرمية معقدة من القواعد.

القواعد والمقاصد

إن المتأمل فى بحوث فلسفية يجد أن ڤتجنشتين يجعل المحاور يقول للتلميذ الذى يفترض أن يواصل سلسلة من الأعداد بأن يضيف اثنين دائما: ولكننى كنت أعرف بالفعل فى الوقت الذى أصدرت فيه الأمر أنه كان ينبغى عليك أن تكتب ١٠٠٢ بعد ١٠٠٠ ويرد ڤتجنشتين على هذا: «بالتأكيد، وتستطيع أن تقول أيضا إنك تعنيه إذن: لكن يجب ألا يضلك نحو الكلمات «يعرف» و «معنى» (PI, 187). وفى محاولة لتحديد الخطأ نراه يضيف فى الملاحظة التالية: «إن فكرتك هى فكرة عن معنى يملكه الترتيب بطريقته الخاصة اجتاز بالفعل كل هذه الخطوات: وأنك عندما قصدت ذلك كأن عقلك قد سبق واتخذ كل الخطوات قبل أن تصل ببدنك إلى هذه الخطوة أو تلك... ويبدو الأمر كأن تلك الخطوات كانت محددة من قبل، ومتوقعة، بطريقة فريدة - كما لو أن فعل المعنى هو وحده الذى يمكن أن يستبق الواقع» (PI, 188). وهذا الرأى يتضمن بطبيعة الحال رأى فريجه عن قواعده للاستدلال عندما قال إن قواعد الاستدلال تجيز لنا أن نكتشف

عددا لا متناهيا من العلاقات المنطقية التى توجد بالفعل بمعنى محدد.

إذا أظهرنا اهتماما ملائما بنحو الكلمة «يعنى» فى هذا السياق، فلابد من أن نهتم بحقيقة أن الكلمة تستعمل بطريقتين مختلفتين (والشيء نفسه صحيح بالنسبة للكلمة الألمانية المكافئة لها «meinen»). فمن جهة نحن نتحدث عن معنى جملة ونتحدث عما يعنيه شخص ما بنطق جملة. وهذا النوع من المعنى يمكن أن تنقله جملة أخرى مثلا فى لغة أخرى. ومن جهة أخرى، نستطيع أن نقول أيضا إن المعلم «يعنى» أن يواصل التلميذ بطريقة معينة. وفى التعبيرات التى تأتى فى الصيغة «أ يعنى...» و«أ يعنى أن ب...» تكون كلمة يعنى means فى الحقيقة مكافئة لكلمة «يقصد» intends. وفى هذا المعنى يكتب ڤتجنشتين: «فى المحكمة ربما يطرح السؤال عما يعنيه شخص بكلمة... إنه سؤال عن القصد intention» (PI, p. 214). والسؤال فى المحكمة هو: ما الذى قصده الشخص عندما قال... ؟

وهذا يردنا إلى مسألة اتباع القاعدة. كيف نفهم الفكرة القائلة إنه عندما أخبر المعلم تلميذه بمواصلة سلسلة من الأعداد بطريقة معينة، قصد منه أن... ؟ وهل هذا القصد يحدد بطرق ما ما يعد تطبيقا صحيحا للقاعدة ؟ لكى نبحث هذه النقطة أيضا، أرانا فى حاجة إلى التمييز بين موقفين مختلفين. فى الموقف الأول أكون قصدا لفعل شيء ما عند نقطة متأخرة. أستطيع أن أقول لنفسى «غدا سوف أخرج للمشى» وعندما يصبح الغد أخرج لهذا المشى. وهنا يجب أن نفصل بين شيئين: القصد من جهة، والفعل اللاحق من جهة أخرى. ويجب تمييز المقاصد السابقة من هذا النوع مما يجوز أن نسميه المقاصد الفعلية. والمقاصد الفعلية تظهر ذاتها مباشرة فى الفعل نفسه. كيف أعرف مثلا، أن الحيوان يقصد اصطياد فريسته ؟ لا أعرف لأنه أخبرنى بما يعتزم فعله فيما بعد. وإنما أعرف بالأحرى لأن قصده وجد «تعبيرا طبيعيا» فى سلوكه الافتراسى. ويذكرنا ڤتجنشتين: «انظر إلى قطة عندما تطارد طائرا خلسة، أو حيوان يريد الفرار» (PI, 647). ولكن فى هذه الحالة هناك شيئان منفصلان يحدثان: القصد والفعل. القصد الذى يفعل به الإنسان لا يصاحب الفعل بأكثر مما يصاحب الفكر الكلام» (PI, p. 217). ونحن لا نعى بالتأكيد شيئين يحدثان عندما نتكلم بطلاقة - الفكر أولا والكلام بعد ذلك - وبصورة مماثلة نحن لا نعى انفصالا بين القصد الفعلى والفعل الذى فيه يظهر القصد

نفسه. ومن ثم يكتب ڤتجنشتين أنه فى مثل هذه الحالات «الفكر والقصد لا هما منطوقان ولا هما غير منطوقين»: ولا نقارنهما بنغمة مفردة تسمع أثناء الفعل أو الكلام، ولا بلحن (ibid.). وليس القصد فى هذه الحالة مقوما قابلا للانفصال وإنما جانب من الفعل أو ملمح من ملامحه. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فمن غير المعقول القول إن القصد يحدد الفعل، وإن الطريقة التى نطبق بها القاعدة يحددها قصدنا.

ولكن ماذا عن المقاصد السابقة ؟ هنا يوجد اختلاف ظاهر بين القصد وإنجازه فى فعل. ربما يسبق الأول الثانى وأحيانا يسبقه بوقت طويل جدا. والمقاصد السابقة تكون مهمة عندما نتعامل بقواعد قابلة للتفسير. عندما لا نكون على يقين من كيفية تطبيق قاعدة كهذه ربما نجد من المفيد أن نتساءل كيف كانت القاعدة مقصودة فى الأصل. ولا يمكن طرح هذا السؤال بطبيعة الحال إلا عندما يكون للقاعدة هدف قابل للتحديد فى الأصل أو على الأقل تاريخ دقيق وقابل للتحديد. لا يوجد هدف فى السؤال ما القصد الأصلى وراء القاعدة الذهبية. ومن جهة أخرى هناك مواقف تصدر فيها سلطة قابلة للتحديد قاعدة. فى هذه الحالة ربما يكون مهما أن نتساءل عما تعنيه هذه السلطة بالقاعدة. خذ حالة الأم التى تحذر طفلها ألا يترك المنزل بينما هى فى الخارج. ما الذى يفعله الطفل إذا اشتعلت النار فى المنزل فجأة ؟ وبمعرفة قصد أمه الأصلى فى إصدار القاعدة - أعنى قصد الحفاظ على الطفل سالما - ربما يقرر الطفل أنه فى هذا الموقف يجب ألا يبقى فى المنزل. ولكن حتى فى حالات حيث تصدر سلطة معينة قاعدة ربما يتعذر تحديد قصدها الأصلى. على سبيل المثال، عندما يصدر قانون عن طريق تصويت الأغلبية فى برلمان، لا نستطيع أن نتكلم بالفعل عن القصد الأصلى للمشرع. فالبرلمانيون الذين صوتوا لصالح القانون ربما تكون لديهم مقاصد مختلفة من إصداره. وترانا نتكلم أحيانا فى هذه المواقف عن «إرادة» المشرع أو السلطة. ويبحث ڤتجنشتين نفسه هذه الإمكانية عندما يكتب: «ألا يجوز حتى تخيل أن كثيرا من الناس قد حققوا قصدا من دون أن يملكه أى واحد منهم ؟ بهذه الطريقة ربما تملك حكومة قصدا لا يملكه إنسان» (Z, 48). ولكن هذه الصيغ تقتضى تفسيرا، ذلك بأنها إذا أخذت بصورة حرفية، فلا تعبر عن شيء أكثر من خيال ملائم. إذ لا يوجد حرفيا شيء من قبيل «الإرادة العامة».

وحتى إذا كان هناك تعبير واضح عن قصد سابق، فلا يزال السؤال مطروحا عن الأهمية التى ينبغى أن ننسبها إليه. ويرى ڤتجنشتين أن كلماتنا يكون لها معنى لأن استعمالها يكون مضمنا فى ممارسة حياتنا. ونستطيع أن نقول الشيء نفسه تقريبا عن التعبير الخاص بالقصد الأصلى. لا يمكن تقدير ما يعنيه هذا القصد إلا عن طريق بحث الممارسات التى يكون تعبيره مضمنا فيها. ومن ثم يكون ڤتجنشتين ناقدا بحق لفكرة أن المرء يقصد أداء لعبة الشطرنج فى عالم لا يوجد فيه شطرنج. ولذلك يكون ناقدا بحق لفكرة أن «وجود عادة، ووجود طريقة ليس ضروريا». وفى هذا العالم يجوز لشخص بطبيعة الحال أن ينطق الكلمات «هيا نلعب الشطرنج». ولكن لابد من أن نتساءل: «أين تكون العلاقة المؤثرة بين معنى التعبير «هيا نلعب الشطرنج» وكل قواعد اللعبة؟» والجواب هو: «حسنا، فى قائمة قواعد اللعبة، وفى تعليمها، وفى ممارستها من يوم لآخر» (PI, 197). وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل يجب أن نفهم أن «القصد يكون مضمنا فى موقفه، فى العادات والنظم البشرية. وإذا لم توجد طريقة للعبة الشطرنج، فلا يكون فى مقدورى أن أقصد ممارسة لعبة الشطرنج» (PI, 337). ومن ثم عندما نتساءل عن القصد الأصلى وراء قاعدة قابلة للتفسير، فلن يكون كافيا اكتشاف ما الكلمات التى نطقها الواضعون للقاعدة أو بأى الطرق عبرت الكلمات عن قصدهم، ولابد من أن ننظر كيف استعملوا القاعدة من أجل تحديد المضمون الفعلى لقصدهم الأصلى. وكما عبر ڤتجنشتين عن ذلك تعبيرا محكما فى صيغة متعددة الاستعمالات: «تتطلب الحادثة الداخلية معايير خارجية» (PI, 580).

وحتى عندما نستطيع تحديد القصد الأصلى وراء القاعدة القابلة للتفسير، فلا يلزم أننا يجب أن نستعمل القاعدة فقط بالطريقة التى كانت مقصودة فى الأصل. ولكى نفهم هذا لابد من أن نبحث من حين إلى آخر الاختلاف بين القواعد الصارمة والقابلة للتفسير. فالقواعد الصارمة تكون مفيدة فى سياق اضطرادها المرتفع. وعندما يكون مجال من الأشياء متماثلا كأشد ما يكون التماثل، يصبح من الممكن صياغة قاعدة صارمة. وهذا يزودنا بفوائد معينة من قبيل الاضطراد، وقابلية التنبؤ، والتطبيق الدقيق. ولكن فى المجالات التى تكون مرنة ومتنوعة كأشد ما يكون التنوع وبخاصة فيما سميته المجاميع المعقدة والمفرطة فى التعقيد، يتبين أن القواعد الصارمة محدودة القيمة. ولكى نطبق

القواعد القابلة للتفسير فى مثل هذه المواقف يجب أيضا أن ننحى جانبا فى أحوال كثيرة القصد الأصلى خلفها. ونحن نألف هذا تماما فى مجال التكنولوجيا. فأصحاب الاختراعات تكون لديهم غالبا مقاصد محددة فيما يتعلق باستعمالها. ولكن فيما بعد ربما نستعمل هذه الاختراعات بطرق لم تخطر لأصحابها على بال. فلن يشعر أحد بأنه مضطر فى استعماله للبارود إلى أن يعرف أن المخترعين له لم يقصدوا استعماله إلا لصنع الألعاب النارية. لماذا يجب أن نتابع بصورة مختلفة عندما يصل الأمر إلى قواعد أخرى قابلة للتفسير ؟

قواعد متنازع عليها

الشيء الذى يدعو للأسى أن ڤتجنشتين أعار انتباها ضئيلا جدا للنزاع الذى يمكن أن تخضع له القواعد وتطبيقها. وهذا مفهوم إذا أخذنا بعين الاعتبار أن مثل هذا النزاع نادر فى المنطق والرياضيات. ولكن لا يمكن أن نصل إلى أبعد مدى فى الكلام عن الظواهر الاجتماعية والسياسية دون بحث قابلية النزاع للقواعد. وهذا ينطبق حتى على الظاهرة الاجتماعية لما سماه ڤتجنشتين «اللغة اليومية». وهناك أسئلة معينة حول اللغة اليومية لن تصل إلى المشهد إذا لم نأخذ قابلية النزاع لقواعدها بعين الاعتبار. على سبيل المثال، لا نستطيع أن نفسر تماما بأى معنى تكون هذه اللغة «يومية». وبصورة مماثلة، لا نستطيع أن نفسر ما الذى يوجد للغتنا لتكون ملكنا. أحيانا تكون الإجابات عن هذه الأسئلة متنازعا عليها وقابلة للتأجج إلى أبعد الحدود. ماذا لو كان هناك أكثر من لغة تدعى لنفسها أنها الوسيط المشترك للتواصل ؟ من الذى يتكلم إذن لغة «يومية» ؟ ولمن تكون اللغة إذن ؟ وماذا يحدث عندما تدعى لغة أنها ذات منزلة أعلى من اللغة اليومية؟ ويوحى تعبير لغتنا اليومية بفئة كاملة من الممارسات اللغوية التى تتماسك عن طريق فئة من القواعد النحوية. وكما هى الحال مع جميع قواعد الحياة الاجتماعية، أرانا فى حاجة إلى السؤال عن هذه القواعد: لمن تكون القواعد ؟ وما السلطة التى تفرضها ؟ وما الذى تتطلبه منا ؟ والقواعد النحوية لما نسميه اللغة اليومية نتعلمها من الآباء والمعلمين ومن المستعملين الآخرين للغة أيضا. وبعض هذه الشخصيات تملك سلطة علينا يقرها المجتمع والدولة. وعلى الرغم من أن القواعد النحوية لا تحمل معها جزاءات متأصلة، يجوز للمعلمين مع ذلك استعمال التهديد بالجزاءات لغرسها فى الأذهان. ولكن من

أين اكتسب المعلمون (الآباء والمستعملون الآخرون للغة) القواعد التى يعلمونها لى؟ سيكون من السذاجة افتراض أن القواعد النحوية للغتنا اليومية تطورت بشكل تلقائى. والصواب أن المعلمين تلقوا توجيهات من سلطات أعلى بخصوص ما كلفوا بتدريسه. وتوجد كل أنواع المؤسسات التى تنظم لغتنا اليومية (الأكاديميات، والكتب المقررة، والدواوين الحكومية، ودور العبادة، وهلمَّ جرّا. وتوجد كل أنواع الطرق التى تصبح بها لغتنا منظمة كما هو الحال مثلا من خلال كتابات المؤلفين العظماء، ومن خلال السينما ووسائل الإعلام الأخرى. وعند كل لحظة معينة توجد فى الحقيقة أكثر من لغة يومية. وتستخدم هذه اللغات جماعات اجتماعية مختلفة. وبعض اللغات لها احترام أكثر من لغات أخرى. ويتغير التوازن بين هذه اللغات غالبا على مدار الزمان. فتصبح العامية لغة عالية، وتصبح اللغة النموذجية مهجورة. وهناك اختلافات بين الأجيال والأعراق والطبقات فى الطريقة التى نتكلم بها. وتختلف اللغة اليومية عند الفلاسفة أصحاب الثقافة الرفيعة اختلافا طبيعيا عن لغة الناس العاديين[٩].

وأخيرا ما الذى يحدث عندما تصبح القواعد القابلة للنزاع وقد تم التنازع عليها بالفعل؟ يرى ڤتجنشتين عند نقطة واحدة أننا قد ننجذب إلى الفكرة القائلة إنه فى مثل هذه المواقف ربما يكون الحدس مطلوبا حول كيفية تطبيق القاعدة. ولكنه يضيف: «لعله من الصواب إلى حد كبير القول إن الحدس لا يكون مطلوبا عند كل مرحلة، وإنما القرار الجديد هو الذى يكون مطلوبا عند كل مرحلة» (PI, 186). وعندما تكون القواعد قد جرى التنازع عليها فى الواقع، فربما كان من الضرورى بالفعل اتخاذ قرارات تتعلق بكيفية تطبيقها. واتخاذ القرار هو بالفعل جوهر الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، وهو الجزء الجوهرى فى حياة القواعد فى مثل هذه السياقات. ولا نستطيع القول إن ڤتجنشتين أدرك هذا إدراكا كافيا.

(1) Gottlob Frege, *Conceptual Notation and Related Articles*, translated and edited by Terrell Ward Bynum, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 136.

(2) Frege, *Conceptual Notation*, p. 136.

(3) Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetike*. 2nd, unaltered, edition, Heidelberg: Georg Olms, 1962, p. 114.

(4) *Wittgenstien and the Vienna Circle*, recorded by Friedrich Waismann, edited by Brian McGuinness, translated by Joachim Schulte, Oxford: Blackwell, 1979, p. 123f.

(5) Ludwig Wittgenstein, *Lectures. Cambridge 1930-1932*, from the notes of John King and Desmond Lee, edited by Desmond Lee, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 48.

(6) Wittgenstein, *Lectures*, p. 40.

(7) G.E. Moore, " Wittgenstein's Lectures in 1930-33", in *Philosophical Occasions. 1912-1951*, edited by James Klagge and Alfred Nordmann, Indianopolis: Hackett, 1993, p. 276.

(8) David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London, Routledge, 1997, p. 20.

ودافع كولين ماكجين عن وجهة النظر الفردية المعارضة، ويرى أن الفهم «ميل غير متوسط للفعل».

McGinne, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Oxford: Blackwell, 1984, p. 43.

وهذا الميل يوجد فينا بصورة طبيعية بوصفنا أفرادًا ومن ثم إن ڤتجنشتين «بقدر ما يملك وجهة نظر عن تعارض الفردى / الاجتماعى... يكون من القائلين بالفردية» (ibid., p. 200).

(9) Ernest Gellner, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study of Ideology*, London: Gollancz, 1959.

قراءة إضافية

- Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London: Routledge, 1997.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

الفصل الثامن

ما فائدة دراسة الفلسفة ؟

الحكمة باردة وعلى هذا النطاق عديمة الحس (والإيمان من جهة أخرى انفعال)
لودفيج ڤتجنشتين، الثقافة والقيمة.

كان النصف الأول من القرن العشرين - وهى الفترة التى عاش فيها ڤتجنشتين حياته البالغة والفلسفية - وقتا عنيفا وعصيبا للغاية فى أوروبا. وفى حرب على مرحلتين ١٩١٤-١٩١٨ و ١٩٣٩-١٩٤٥ تمزق النظام القديم السياسى والاقتصادى والاجتماعى إلى أجزاء متفرقة[١]. وظهر ڤتجنشتين نفسه فى المرحلة الأولى من هذه الحرب بوصفه جنديا محاربا ضعيفا وخائب الأمل. وأنفق عشر سنوات قبل أن يكون مستعدا للعودة إلى الفلسفة إلى جانب أنه استمر يعانى بعد ذلك مما نسميه الآن أعراض ضغط ما بعد الصدمة[٢].

وفى عام ١٩١٨ انهارت الإمبراطورية النمساوية المجرية وبدأت تتحلل ثقافة ڤيينا التى كان لأسرة ڤتجنشتين منها هذا النصيب الكامل. ونشأت جمهورية غير مستقرة سياسيا على مدار أكثر من عشرين عاما حتى تمزقت على يدى أدولف هتلر. وعندما ازداد تيار القمع والاضطهاد المعادى لليهود، كان على أسرة ڤتجنشتين أن تحس بالقلق بشكل متزايد حتى على الرغم من أنها تركت إيمانها السلفى وراء ظهرها. وفى عام ١٩٣٨ كتب ڤتجنشتين إلى مور عن «التوتر العصبى الشديد» الذى يشعر به لأنه أدرك «أهلى فى ڤيينا فى مشكلة كبيرة»[٣]. وفى ذلك الوقت اعتبر ڤتجنشتين أيضا أن هناك ضغطا عليه للاعتراف بنسبه اليهودى لأصدقائه ومعارفه على حد سواء ما دام أنه اعتقد بأنهم «اعتبروا أنه آرى ثلاثى الاتجاهات ويهودى أحادى الاتجاه» (عندما كانت النسبة فى الحقيقة هى العكس) ولم يفعل شيئا لكى يحول دون هذا الفهم السيىء»[٤]. ولكن

لا الظروف الخارجية ولا حالات القلق الخاصة بأعضاء عائلة ڤتجنشتين كانت كافية لتدفعهم إلى الاشتراك فى النشاط السياسى. وليس من شك فى أن الحظ وثراء العائلة هو الذى حماها من الشدائد والمحن التى تعرض لها الآخرون من اليهود والنمساويين والأوروبيين الآخرين. ومنذ عام ١٩٣٠ فصاعدا عاد ڤتجنشتين نفسه بصورة آمنة إلى كيمبردج حيث أصبح على مضض شخصا بريطانيا فى عام ١٩٣٩. ولما كان كبيرا جدا على الخدمة العسكرية تطوع للعمل فى مستشفى عندما أرسلت الحرب نذرها إلى الأرض من جديد، فعمل حمالا فى بادئ الأمر ثم مساعدا فى معمل.

وبعد أن وضعت الحرب أوزارها فى عام ١٩٤٥ كتب بفصاحة عن «الفقر» و«الظلام» الذى خيم على عصره، والذى سيجعل من غير المحتمل أن يضيء عمله الطريق لأى شخص أو يقدم له تنويرا (مقدمة، PI) أما تحفظاته على العصر الذى عاش فيه فجاءت عميقة. وبالفعل نراه قبل الحرب يسمى روح الحضارة الأوروبية والأمريكية و «صناعتها، وعمارتها، وموسيقاها... وفاشيتها واشتراكيتها، بالغريبة وغير الملائمة لروح الإنسان» تماما (CV, p. 6). وقامت هذه الحضارة على وعود العلم والتكنولوجيا. وبمساعدتها أصبحت أوروبا عفية ومسيطرة على العالم وحديثة. ولكن كل هذا كانت له تكلفة عالية. وكتب قائلا إن الحضارة الأوروبية والأمريكية وصفت تماما عن طريق انشغالها بالتقدم. وسعت إلى إقامة بنى معقدة للغاية، منازل وصناعات ومجتمعات وصور من السيادة بالإضافة إلى النظريات والأيديولوجيات. واتضح له أن هذا النظام غير مستقر على نحو متأصل ومتصدع. وعلى العكس فقد أصر - وهو الذى لم يكن مهندسا وعمل مهندسا معماريا لمرة واحدة - على أنه لم يهتم طويلا ببناء الآلات أو المنازل أو حتى النظريات. وقرر أن هدفه الوحيد الآن هو بلوغ وضوح الرؤية وشفافية الفكر.

وتكشف هذه الأفكار مرة أخرى عن السيطرة غير العادية التى مارسها شوبنهور على تخيل ڤتجنشتين. والشيء المحقق أن يأس شوبنهور من العالم ورغبته فى الخلاص منه صاحب ڤتجنشتين منذ صباه. وهو تشاؤم امتد بين ما هو شخصى وما هو كونى ولكنه بقى قليلا فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية والسياسية فى الوسط. وكان ڤتجنشتين يفتقر إلى رؤية للمسائل السياسية مثلما افتقر شوبنهور. وعندما يصل الأمر إلى اتخاذ خيارات سياسية نراه يميل مثل شوبنهور (وكثير من المتشائمين بالفعل) نحو نتائج محافظة.

وبالتأكيد لم يكن مفكرا سياسيا على الإطلاق. وعلى حين تمتد كتاباته على قوس واسع من الموضوعات - من الميتافيزيقا إلى علم النفس، ومن المنطق إلى اللغة، ومن الرياضيات إلى علم الجمال - لم تشغل السياسة مكانة مهمة فيها. وبالفعل عبر في الرسالة عن وجهة نظر لا سياسية على نحو عميق مؤداها أن الإرادة الخيرة والشريرة يمكن أن تؤثر فقط في حدود العالم، ولا تؤثر في أي وقائع محددة. وبروح شوبنهور اعتقد أن الخلاص يوجد في «حياة المعرفة» وليس في المشاركة الفعلية. وبصورة مماثلة جاء كتاب بحوث فلسفية لا سياسي في جوهره. وفي مقابل دعوى ماركس القائلة إن الفلاسفة لابد من أن يسعوا إلى تغيير العالم وليس فهمه فحسب، اعتقد أن الفلسفة تستطيع أن تعلمنا فقط رؤية الأشياء بوضوح على أمل أن تحررنا من أوهامنا. وإزاء الصور الفادحة من الوحشية ربما تعلمنا الفلسفة مثلا أنه يوجد فينا حنو طبيعي لتحمل الآخرين(٥). ولكن هذا التفكير المصطبغ بصبغة شوبنهور كان بالنسبة لڤتجنشتين مرة أخرى استبصارا شخصيا على وجه التحديد، ولم يكن تفكيرا يقوده إلى فعل سياسي.

ويرتبط موقف ڤتجنشتين السياسي بتصور للفلسفة يصر على تمييز صارم بينها وبين أي شيء آخر. وبطبيعة الحال تغير وصفه لهذا الحد على مر الأيام، ولكنه ظل دائما ملتزما بفصل فروع معرفية بسبب شوبنهور مباشرة وإن كان كانطيا في روحه في نهاية الأمر. وعندما يقرر أن الفلسفة عليها أن تؤدي فقط مهمة محددة وضيقة لم يكن يعني بطبيعة الحال القول إن الفلسفة هي وحدها المهمة. وزعمه المشهور الخلافي بأن الفلسفة «تترك كل شيء كما هو» (PI, 124) لا يستلزم أن الكائنات البشرية لابد من أن تبقى على الأشياء كما هي - مثلما ظن القراء الغافلون. وإنما أريد بالكلمات أن تلقي ضوءا فحسب على الوظيفة المتميزة للفلسفة. ولم تخبرنا الكلمات بأنه لا يجب أن يوجد تغيير اجتماعي أو سياسي. وحتى في الفلسفة فإنها لا تستلزم الوضع الراهن. ويجب أن نتذكر أنه في المقطع نفسه تكلم ڤتجنشتين أيضا عن الفلسفة بوصفها معركة ضد افتتان عقلنا باللغة «وبوصفها وسيلة لكشف الغطاء عن جزء أو آخر من اللغو الواضح» وبوصفها أداة «لاجتناب عدم الملاءمة أو عدم الجدوى في تقاريرنا». وأضاف فيما بعد أن هدفه من الفلسفة هو أن تبين للذبابة طريق الخروج من الزجاجة التي سقطت فيها «أي تبين للكائنات البشرية كيف تنجو من الشراك في تفكيرها عن طريق استعادة الخطوات التي

جذبتها إلى هناك» (PI, 309). ولا يبدو أى رأى من هذه الآراء خالصا من الخلاف وباعثا على الهدوء. إذ يجب على الفلسفة أن تترك الوقائع كما هى فى رأى ڤتجنشتين، أعنى الاعتراف بهذه الوقائع بالحالة التى تكون عليها، بما فى ذلك وقائع اللغة. ولكن هذا الاعتراف يتم تصوره بحيث يكون تحويليا فى طبيعته. ومع ذلك توضح كلمات ڤتجنشتين أيضا أن المسائل الاجتماعية والسياسية بعيدة عن ذهنه. فالسياسة هى على الرغم من كل شيء مجال يوضع فيه باستمرار تمييز بين ما هو واقعى وما هو مفهومى. ولا يوجد بالتأكيد تفكير سياسى حقيقى مع زعم من نوع النقاء المفهومى الذى اعتنقه كانط وأتباعه بالنسبة للفلسفة.

لحظة سياسية

ذات مرة فى عام ١٩٣٩ عندما أخبر نورمان مالكولم ڤتجنشتين أنه اعتبر البريطانيين النبلاء جدا قد تآمروا بمحاولة اغتيال لهتلر، انفجر ڤتجنشتين فى حالة الغضب. وكتب مالكولم فى كتابه لودڤيج ڤتجنشتين: سيرة ذاتية: «لقد اعتبر أنها حماقة كبرى ودلالة على أننى لم أتعلم أى شيء من الفلسفة. وقال هذه الأشياء بشكل عنيف جدا، وعندما رفضت الاعتراف بأن ملاحظتى غبية لم يتكلم معى بأى شيء إضافى». وفارت الحادثة بوضوح فى ذهن ڤتجنشتين، وبعد خمس سنوات ذكر مالكولم مرة أخرى بها وأضاف: «ما فائدة دراسة الفلسفة إذا لم تحسن تفكيرك حول الأسئلة المهمة فى الحياة اليومية؟»[٦]. والرأى عند ڤتجنشتين أن هذه الأسئلة المهمة هى بالتأكيد ليست سياسية وإنما شخصية وفردية فى طبيعتها. وفى «محاضرة فى الأخلاق» يبين أن الأخلاق لديه هى فى المقام الأول أخلاق للنفس: أخلاق تتعلق بكيف أن وجود العالم يمكن أن يصدم المرء بالدهشة، وكيف يمكن أن يشعر المرء بأنه آمن بصورة مطلقة أو بأنه مذنب بصورة مطلقة. زد على ذلك أن الأمانة الفردية والاستقامة الشخصية كانت الخطوط الهادية الأخلاقية الشخصية له كما أوضح ذلك فى مناسبات كثيرة[٧]. وهذه الفضائل الفردية بطبيعة الحال لها أصداء اجتماعية وسياسية. وأوضح ڤتجنشتين ذلك فى مناقشته مع مالكولم، ومع ذلك عندما شك فى الحكم السياسى الذى قال به مالكولم كان ڤتجنشتين لا يزال مهتما فى المقام الأول باستعداد تلميذه لمواجهة الواقع بطريقة أمينة. وبعبارة أخرى كان شاكا فيما إذا كانت الفلسفة قد نجحت فى تشكيل السمة الشخصية لمالكولم.

ولكن ما عسى أن يكون الأمر إذا تبين أن «الأسئلة المهمة فى الحياة اليومية» هى بصورة مباشرة إلى حد كبير اجتماعية وسياسية فى طبيعتها ؟ وإلى أى حد يجوز أن يساعدنا تفكير ڤتجنشتين إذن ؟ يفرض السؤال نفسه لأننا نستطيع أن ندرك اليوم - ربما بوضوح أكثر من ڤتجنشتين - إلى أى مدى قطعت سكاكين سياسة القرن العشرين فى جسم الوضع البشرى. ألا يبدو الأمر بشكل متزايد كما لو أن دم العصر الحديث كله كان يجرى نحو الدرك الأسفل ؟ ألم يكن معه أيضا ما منح الحياة والحيوية للفلسفة الحديثة ؟ وبالتالى وجدنا أنفسنا مضطرين إلى التساؤل: ألم تأت اللحظة التى عندها لم تستطع الفلسفة طويلا أن تتحمل اجتناب سؤال السياسة ؟ أعنى لا يمكن تحملها بوصفها ممارسة لطرح الأسئلة الأساسية إلى حد بعيد.. ألا يمكن أن نعود إلى عصر مثل عصر أفلاطون عندما كان الفكر السياسى هو الفلسفة الأولى ؟ وهذا يتركنا نتساءل عن فائدة ڤتجنشتين بالنسبة لنا عندما لا تكون القضية ببساطة قضية رد على الآراء الإبستمولوجية والأنطولوجية والمنطقية لديكارت أو كانط، ولفريجه أو رسل. وزعمت حنا بتكن، واحدة فى طليعة الباحثين الذين أثاروا مسألة ملاءمة ڤتجنشتين للفكر السياسى، أن تفكير ڤتجنشتين كان بالفعل «مرتكزا باستمرار على مشكلة الوضع الإنسانى المعاصر»(٨). ولكن إلى أى حد يصلنا هذا بالعمل الفلسفى الفعلى لڤتجنشتين ؟ وما الذى يمكن أن يخبرنا به عن وضعنا الإنسانى المعاصر ؟ لا نستطيع أن نقول إلا كما قلنا من قبل إن ڤتجنشتين كان أولا وقبل كل شيء إنسانا عند مفترق طرق. من الواضح أنه كان مشغولا إلى حد كبير بالأفكار الفلسفية الحديثة على نحو مميز مثل البنية المنطقية للعالم، والسؤال المتعلق بكيفية تمثيل الفكر أو اللغة للواقع، وطبيعة النفس وعلاقتها بالعالم. ولكنه ربما كان يومئ أيضا فى الوقت نفسه إلى ما وراء حدود الحساسية الفلسفية الحديثة وقيودها.

تساءلت بتكن «كيف يمكن أن يوجد شيء من قبيل النظرية السياسية القائمة على فكر ڤتجنشتين؟ وما الذى يجوز أن تبدو مثله؟» واقترحت أن هذه النظرية ستكون مختلفة اختلافا جذريا عن التنظير الفلسفى التقليدى بقدر ما يختلف تفكير ڤتجنشتين عن الفلسفة التقليدية. «وسيكون من المحتمل أن تشارك فى شكه فى التعميم النسقى الواسع، وتأكيده العلاجى على الحالة الجزئية، وعلى الذات الباحثة والمتكلمة، وعلى قبول التعدد والتناقض»(٩). وتدل هذه الكلمات على أن تفكير ڤتجنشتين ربما

يستخدم، أولا وقبل كل شيء، لغرض التقييم النقدى للنظريات السياسية. وليس من الصعب إدراك كيف يجوز استخدام تصوراته فى نقد نموذج العلم للنظرية السياسية، وفى الواقع، لكل محاولات بناء تقارير تفسيرية شاملة للسياسة[١٠]. وحتى ما يعرف باسم «النظرية النقدية الاجتماعية» لا يستثنى من نقد ڤتجنشتين. وأظهر جيمس تولى كيف استخدم تفكير ڤتجنشتين مثلا فى فحص اعتماد جورجن هابرماس على مفهوم العقل وثقة تشارلز تايلور فى مفهوم التفسير[١١]. ولكن بتكن فى كتابها الرائد ڤتجنشتين والعدالة استبقت أيضا الدور الإيجابى إلى حد بعيد للتنظير السياسى بروح ڤتجنشتين. وكتبت أن هذا سوف يعتمد على أفكاره عن اللغة والنحو والمعنى، وعلى ما هو عادى، وما هو مشترك، وما هو يومى، وعلى استبصاراته فى تنوع ألعاب اللغة وصور الحياة، وعلى فهمه للمفاهيم وتشابهات العائلة، وهلم جرا. وتوحى قائمتها أن عمل ڤتجنشتين يمكن الانتفاع به بأكثر من طريقة فى التنظير السياسى[١٢].

وما دام أن هذا كتاب عن ڤتجنشتين وليس عن الفلسفة السياسية، فلا أستطيع إلا أن أضع بعض هذه الخطوط للفكرة. وسوف أتركها لمناسبة أخرى أبين فيها إلى أى حد يمكن بالفعل بناء فلسفة سياسية بمساعدة اعتبارات ڤتجنشتين المنهجية.

الفعل والكلمات والمفاهيم

لعل السؤال الأول فى الفلسفة السياسية هو ما الذى يمكن أن يسهم به هذا التنظير، إن كان يسهم بشيء، فى السياسة الفعلية، وهل علاقة الفلسفة السياسية والنظرية السياسية بالسياسة الواقعية هى علاقة علم الفلك بالنجوم؟ ربما يكون علم الفلك قادرا على وصف السماء وتفسيرها ولكنه لا يستطيع تغيير سيرها. وبعبارة أخرى، هل كان هيجل على صواب عندما قال إن الفلسفة بوصفها فكر العالم لا تبدو إلا عندما يكمل العالم تقدمه التكوينى؟ وبصورة حرفية هل هى فكرة تالية؟ تهتم السياسة فى المقام الأول بفعل محدد فى الاستجابة لمشكلة عينية وحقيقية وعملية. خذ مثلا جماعة من المواطنين يطالبون بأن تحترم حاجاتهم واهتماماتهم وحقوقهم. وترد الحكومة بتلقى مطالبهم أو رفضها. ما الذى يمكن أن يسهم به الفلاسفة فى هذا الموقف ؟ الشيء المحقق أن قلة من الفلاسفة يملكون المال الكافى الذى يمكنهم من أن يكونوا فاعلين سياسيين مؤثرين. ولكنهم يحتاجون مع ذلك فيما نعلم إلى تقديم معايير للفعل السياسى: مبادئ العدالة،

وأوصاف الحياة الخيرة، وخطط دستورية، ودعاوى الحرية، والمساواة، والجماعة، وهذا وحده يثير السؤال عما إذا كان يمكن تسويغ أى معيار من هذه المعايير عن طريق الوسائل الفلسفية الخالصة، أعنى وسائل خارج السياسة. وهل عندما نصل إليها نستطيع أن نطبقها دون أن نستخدم مرة أخرى وسائل سياسية؟ وعلى الطرفين معا تظل الفجوة قائمة بين النظرية والتطبيق.

وتتضاعف هذه الهموم عندما نتكلم عن فلسفة سياسية بروح ڤتجنشتين. ويبدو من غير المرجح أن هذا النوع من الفلسفة السياسية يمكن أن يلحق دائما بالمبادئ المعيارية. ولم يتكلم ڤتجنشتين أبدا عن هذه المبادئ، ولا حتى فى محاضراته عن الأخلاق. أما إشاراته السياسية العابرة فلم تزودنا بتلميح لأى قوى معيارية. ويتواصل تفكير ڤتجنشتين فى الحقيقة على مستوى من التجريد يجعل من الصعب إدارك كيف يمكن تطبيقه مباشرة على واقعنا السياسى. وعلى الأكثر نستطيع أن نتصور أن تفكير ڤتجنشتين له مضامين منهجية تتعلق بكيف نفكر ونتكلم حول المسائل السياسية. ولكن من الناحية الثانية نعود إلى السؤال عن الأثر الذى سيتركه هذا فى علم السياسة الفعلى. وإذا شئنا أن نحصل على وجهة نظر كافية فلابد من أن نعيد تقييم مفهوم السياسة بحيث يكون فعلا محليا بصورة جوهرية فى ظروف محلية بصورة متساوية. وهذا هو المكان الذى يحصل فيه الفلاسفة السياسيون المعياريون على شيء صحيح. ذلك بأنهم يفهمون أننا فى طلب الفعل السياسى أو توجيهه نعتمد عادة على اعتبارات واسعة عما هو صحيح ومن ثم نعتمد على شيء يمتد وراء الوضع المحلى للفعل نفسه. ويجوز أن نقول إن الفعل السياسى فى طبيعته فعل علاقى بكل معنى الكلمة. إذ إنه يهتم بتقليب الرأى فى الأولويات والمزاعم المختلفة والمتنافسة أحيانا. فمنح منفعة لمجموعة معينة يعنى عادة حرمان مجموعة أخرى من منفعة. واتخاذ خيار سياسى معين يحول دون خيار سياسى آخر. وهناك اختيارات يتعين بحثها، ومزاعم يتعين مقارنتها والحكم فيها، ومخاطر يجب حسابها. وفى خاتمة المطاف، سوف تتم مواجهة السؤال المتعلق بنوع المنافع التى يقصد أن يولدها الفعل السياسى، ونطاق السياسى وحدوده بوصفه مقابلا للشخصى أو الأخلاقى مثلا. وهذا هو المكان الذى يلقى فيه السؤال الفلسفى احتكاكه بالسياسة.

وبعبارة أخرى السياسة عملية للتوسط بين جماعات من البشر. هذا التوسط لن يتحقق على نحو مميز بالفعل الفيزيائى فحسب وإنما بالكلمات أيضا. فالشيء المحقق أن اللغة أساسية إلى درجة أن المرء ربما يغرى برد السياسة إلى تفاعل اتصالى. ولكن هذا سيعنى بطبيعة الحال فهم ما يجوز أن يسميه المرء العنصر الفسيولوجى فى السياسة، والحقيقة التى تكون قائمة فى علاقات الجسم البشرى. ومع ذلك من الصحيح أن هذه العلاقات المادية يتم تحويلها وإنجازها فى كلمات وتتمتع بوظيفة سياسية مباشرة. وهذا يسوغ لنا القول إن فحص هذه الكلمات هو نفسه مشروع سياسى على نحو حقيقى. كيف نتصور أن لغتنا السياسية لها فى الحقيقة تأثير مباشر على واقعنا السياسى. وهنا ربما يتبين أن تأملات ڤتجنشتين مفيدة لنا من الناحية السياسية. نستعمل الكلمات فى السياسة لنسمى ونصف ونربط، ولكن ما يساويه كل هذا ليس واضحا على الإطلاق. هناك ميثولوجيا كاملة للتسوية والوصف، وللتصنيف والربط، وارتباطنا بهذه الميثولوجيا ينتج حسابات خاطئة كثيرة، سياسية وغير سياسية. وبمساعدة ڤتجنشتين أميز ثلاثة من هذه الحسابات الخاطئة.

فى مقالة مشهورة بعنوان مفهوم السياسى اشتكى كارل شميت حوالى عام ١٩٣٠ من أن «المرء نادرا ما يجد تعريفا واضحا للسياسى»(١٣). ولأغراض عملية يجرى تفسير السياسى عادة عن طريق الرجوع إلى الدولة ولكن هذه الفكرة أصبحت ذاتها إشكالية بقدر ما تبين أن حدها بالمجتمع غير واضح. ونتيجة لذلك يكتب شميت «معادلة الدولة = السياسة» تصبح «خاطئة وخادعة»(١٤). أما محاولته للعثور على طريقة جديدة لوصف جوهر السياسى فلم يكن الدافع إليها هو الرغبة فى تقديم وضوح مفهومى إلى المناقشة وإنما كان الدافع بالأحرى أن توضح لنا أن السياسة محتومة من كوننا بشرا تماما. وبدأت حنا أرندت عملها فى الفلسفة السياسية بصورة مماثلة بالسؤال: «ما علم السياسة؟» وفى ملاحظة من عام ١٩٥١ دعت إلى نوع جديد من التفكير فى هذا السؤال. «الشيء الجدير بالملاحظة بين كل المفكرين العظماء هو الاختلاف فى الرتبة بين فلسفاتهم السياسية وبقية أعمالهم – حتى عند أفلاطون. ذلك بأن أفكارهم السياسية لم تبلغ أبدا العمق نفسه. وهذا الافتقار إلى العمق إن هو إلا إخفاق فى إدراك الأعماق التى ترسو فيها السياسة»(١٥). وعند التأمل فى مفهوم السياسى أرادت، مثل شميت، أن توضح لنا جلال السياسة وأهميتها التى تخشى أن نكون قد نسيناها على نطاق واسع. وأخيرا

فى السبعينيات صرح ميشيل فوكو من حين إلى آخر بروح شقيقة أن «التحليل والنقد السياسى لا يزال يتم ابتكارهما إلى حد بعيد». ورفض الفكرة القائلة إن المهمة الابتدائية للفلسفة السياسية هى أن تزودنا بمعايير للاختيار بين صور المؤسسات، ومبادئ العدالة، وطرائق الفعل. والمشكلة بالنسبة له «لم تكن مشكلة تعريف الوضع السياسى (الذى هو اختيار من فئة موجودة سلفا من الإمكانات) وإنما كانت بالأحرى تخيل خطط جديدة من التسييس وتقديمها إلى الوجود». وعند هذه النهاية يعتبر أنه من الأساس تثبيت ما يمنح المعنى لكلمة «سياسى»(١٦). وبعبارة أخرى يرى شميت وأرندت وفوكو أن الاهتمام بالمفاهيم له معنى عملى على نحو ملح.

على أن الفلسفة السياسية فى فهم ڤتجنشتين سوف تتمسك بالتأكيد بأن المشاركة السياسية الفعلية تتطلب وضوحا حول مفاهيم السياسة وحول مفهوم السياسى بخاصة. وعلى هذا النطاق ستكون الفلسفة متعاطفة مع التحليلات التى اقترحها شميت وأرندت وفوكو لمفهوم السياسى وللمفاهيم السياسية المحددة من قبيل مفاهيم السيادة والديمقراطية، والليبرالية، والديكتاتورية، والحكم والقرار، والصداقة والعداوة، والحرية والسلطة، والعمال والعمل والفعل، والعام والخاص، والسياسى والاجتماعى، والقوة، والعقوبة والحكومة. وفى ملاحظة على عالم الرياضيات فرانك رامزى كتب ڤتجنشتين على نحو مجازى أن رامزى «مفكر برجوازى» يريد فقط أن يرتب أوضاع جماعة جزئية ما، أعنى جماعة علماء الرياضيات التقليديين. وفى توسيع هذه الاستعارة يلمح لنا فى الوقت نفسه بإشارة تتعلق بما سوف تنقله الفلسفة السياسية فى فهمه. ويكتب ڤتجنشتين قائلا إن رامزى «لم يفكر فى ماهية الدولة... وإنما فكر فى كيف يجوز تنظيم هذه الدولة تنظيما معقولا. والفكرة القائلة إن هذه الدولة ربما لا تكون الدولة الوحيدة الممكنة أقلقته إلى حد ما وأزعجته إلى حد ما» (CV, p. 17) وتوحى الملاحظة بأن الفلسفة السياسية عليها أن تشغل نفسها «بماهية» (أعنى مفهوم) الدولة، ومن المحتمل أن تشغل نفسها بالعلاقات السياسية الأخرى. سوف يتعين عليها أن توصلنا إلى فهم أن دولتنا الموجودة هى دولة واحدة فقط بين دول أخرى ممكنة، وتوصلنا أيضا، بشكل محتمل، إلى فهم أن كل المؤسسات السياسية الأخرى الموجودة متغيرة فى طابعها. وعلى العكس، فإن مهمة تحديد التنظيم المعقول لأى دولة جزئية تقال لتشغل منزلة ثانية فحسب. وهذه

الاعتبارات تجعل ڤتجنشتين يصطف بوضوح إلى جوار أصحاب النظريات مثل شميت وأرندت وفوكو.

ومع ذلك فإن الشيء المخيب للأمل أن نضطر إلى استنتاج أن صورة ڤتجنشتين عن الفلسفة السياسية لا تساوى إلا الاصطفاف مع عمل قام به آخرون بالفعل. على أن الأمر لا يكون بهذه الطريقة. إذ إن تفكير ڤتجنشتين مرتبط بوضع إسهام مهم للفلسفة السياسية مع إدراك أن المفاهيم الأساسية فى السياسة هى على الأرجح مفاهيم تشابه عائلى. ولا يبدو أن شميت أو أرندت أو فوكو قد بحثوا هذه الإمكانية. وربما يصبح شميت قريبا منها عندما يتكلم عن قابلية التغير التاريخى لمفاهيمنا السياسية. ويكتب «كل المفاهيم فى المجال الدينى يمكن فهمها فقط فى حدود وجود سياسى عينى»[١٧]. ولهذا السبب يرفض أى تعريف صورى لمفهوم السياسى ولا يسمح إلا بإمكانية تحديد مضمونه»[١٨]. ولكنه لا يزال بعيدا عن الاستبصار الذى مؤداه أن مفهوم السياسى لابد من أن يكون مفهوم تشابه عائلى، لأنه يواصل الجدل فى أن كل تصوراتنا المتغيرة عن السياسى تشترك فى صورة واحدة غير متغيرة ويصر على أن «التمييز السياسي المحدد الذى يمكن أن ترد إليه الأفعال والدوافع السياسية هو التمييز بين الصديق والعدو»[١٩]. وتتمسك أرندت بنزعة ماهية واضحة للغاية عندما تقرر دون تقييد أن «معنى السياسة هو الحرية»[٢٠]. وينتهى فوكو بصورة مماثلة عندما يتكلم عن السياسة البسيطة بوصفها تمرينا للقوة على علاقات القوة. أما الفلسفة السياسية بروح ڤتجنشتين فتنظر إلى كل هذه الصيغ الماهوية والردية بعين الشك وتقترح بدلا من ذلك سلسلة من الأوصاف للتجسيدات المختلفة للسياسى وللتشابهات وعلاقات القرابة فيما بينها.

ولا يعنى هذا أننا نستطيع أن نطبق منهاجية ڤتجنشتين بطريقة غير نقدية على تحليل مفاهيمنا السياسية. ويجب أن نتذكر هنا التحفظات التى عبرت عنها فى الفصل الخامس حول استعمال ڤتجنشتين لفكرة تشابه العائلة. يستخدم ڤتجنشتين هذه الفكرة لإلقاء الضوء على علاقات التشابه ولكن علاقات العائلة تكون سببية أيضا فى طابعها وهذه مسألة أساسية عندما نبحث الظواهر السياسية. إذ لا ترتبط بعض هذه الظواهر بظواهر أخرى، على الرغم من كل شيء، عن طريق درجات التشابه فحسب، وإنما ترتبط عن طريق علاقات سببية أيضا. ويأتى فى المقام الأول، من بين هذه العلاقات، علاقات

الأصل البيولوجى، العلاقات التى تثبت وتؤكد روابط العائلة، والجماعات القبلية، والأعراق، والسلالات، والأمم. ونحن فى حاجة إلى أن نبحث أيضا العوامل السببية مثل الجغرافيا والمناخ والقرب والبعد فى المكان والزمان. وأخيرا هناك عوامل تاريخية يجب أن نأخذها بعين الاعتبار، أعنى عوامل الاعتماد والتأثير، وعوامل التطور والتقدم والتراجع، وقبل كل ذلك علاقات القوة. والشيء المحقق أن نظامنا السياسى يتألف من شبكة تنسج فيها معا الروابط والجداثل السببية بطريقة لا انفصام لها.

تعددية السياسى

هناك جانب آخر يجوز فيه الاعتقاد بأن ڤتجنشتين قادر على وضع إسهام حاسم فى فهمنا للسياسة. إن شميت وأرندت وفوكو قد نصبوا أنفسهم جميعا ضد فهم للسياسة تكون بالنسبة له فكرة الوحدة هى الفكرة المؤسسة والنموذج. وبدلا من ذلك حاولوا جميعا البرهنة على أن السياسة تقوم بطريقة أو بأخرى على حقيقة التعددية البشرية. وبروح تفكير ڤتجنشتين الذى رسمنا مخططا له آنفا، أود البرهنة على أن موقفهم يجب ألا نفهمه على أنه يسعى إلى فصل جانب ثابت فى السياسة برمتها وإنما نفهمه على أنه يقول إن التصور التعددى للسياسة فى وضع عالمنا الحالى هو التصور الملائم بالنسبة لنا. وإلى جانب فكرة التعددية السياسية تسير أفكار الاتصال والتوسط، وأفكار الترجمة والتفسير - ولكن تسير بصورة متساوية أفكار سوء الفهم، والخلاف والنزاع، وأفكار التغلب عليها والتحكم فيها. وكل هذه المفاهيم هى بالتأكيد جوهرية بالنسبة لنا فى تصوير وضعنا السياسى الحالى. ولكن فى أى شيء تتأسس التعددية السياسية وإلى أى حد يكون الاتصال فى مجال التنوع ممكنا مع ذلك ؟ هنا سوف يثبت ڤتجنشتين أنه نافع مرة أخرى.

سوف أحاول تفسير هذا بالرجوع إلى أرندت. فى نقدها للفلسفة السياسية الكلاسيكية تصر على أن التقليد قد أخفق فى إدراك التعددية الجوهرية فى الوضع البشرى وتبين بالتالى أنه غير قادر على أن يولد مفهوما وتصورا كافيا للسياسى[٢١]. وهذا اتهام مروع واتهام ظالم لأرسطو بخاصة فيما يبدو. لأن أرسطو فى السياسة تكلم بوضوح عن التعددية البشرية بوصفها شرطا لإمكانية الحياة السياسية. ماذا عسى أن يكون الشيء المفقود فى تقرير أرسطو فيما ترى أرندت ؟ الجواب عندها أن أرسطو لم يفكر إلا فى التعددية

الموضوعية للكائنات البشرية. وتبعا له يمكن أن توجد دولة المدينة فقط إذا انتظمت كائنات بشرية فى عائلات منفصلة تملك الأشياء على نحو فردى، ولها مهن مختلفة وأوضاع اجتماعية وسياسية مختلفة. أما أرندت فتفكر فى التعددية من نوع مختلف. ذلك بأنها تتمسك بأن كل كائن بشرى يأتى إلى العالم فى نقطة فريدة فى المكان والزمان وبالتالى يدرك العالم ويفهمه من موقع فريد. وبعبارة أخرى قل إن الجانب الأساسى سياسي فى التعددية البشرية له بعد ذاتى فى رأى أرندت. وتبعا لها تشكل هذه التعددية «مادة الاختلاف» التى يجب أن ينبثق منها علم السياسة. تكمن السياسة، فى الصورة التى ترسمها لها أرندت، فى السعى إلى معادلة وجهات نظر غير متعادلة فى بادئ الأمر تقدمها الكائنات البشرية للعالم. والسياسة، على حد تعبيرها، فعل حر، أعنى تفاعل حر للكائنات البشرية تكشف فيه عن ذواتها كل ذات للأخرى فى تعددها وتعرُّف ذواتها فى تميزها.

ولكن أرندت لم تتساءل أبدا كيف يمكن إنجاز هذا التفاعل الحر فى مادة للاختلاف إذا كنت ترى العالم وأراه بالفعل من وجهة نظر مختلفة كلية، فكيف يمكن أن نصل فى أى وقت إلى أن يفهم الواحد منا الآخر ؟ كيف يمكن أن نصل بالفعل فى أى وقت إلى فهم أن هناك وجهات نظر مختلفة للعالم ؟ هنا يتبين أن الاستعانة بتفكير ڤتجنشتين أمر بعيد. فنراه يسلم مثل أرندت بأن الكائنات البشرية ربما تملك صورا مختلفة للعالم. ولكنه على عكس أرندت يدرك أن هذه الصور مضمنة من البداية فى اللغة المشتركة التى نتكلمها، وتكون بالفعل جزءا منها. ولا تتشكل أفكارنا عن العالم إلا فى وسيط اللغة. وتوجد هذه اللغة دائما وفقط فى العالم العام العلنى، إذ يتم إبداعها والحفاظ عليها اجتماعيا ولا تكون مضمنة فى ثنايا الوعى الفردى. وعلى حين تترك أرندت فجوة بين رؤى العالم ومعادلتها، وهى فجوة لا يمكن أن تسدها بشكل فعال، يفهم ڤتجنشتين ارتباط إدراكنا للعالم وتواصلنا حوله.

ويواجه تقرير أرندت صعوبة أخرى مفادها أنها لا تستطيع أن تفسر بسهولة العلاقة بين رؤى العالم المختلفة لدينا وأفعالنا وتفسيراتنا. كيف تستطيع رؤى العالم أن تظهر نفسها فى مجال اجتماعى وسياسى؟ يحاول الماديون التاريخيون البرهنة على أن الأيديولوجيات هى مجرد بنى فوقية، وأنها لا تملك قوة تأثير سببية، وأنها مجرد نتاج

ثانوى لظروف مادية جامدة. ويبدو أن أرندت لا تملك شيئا تقوله فى الرد على هذا النوع من الاعتراض. ومن جهة أخرى يستطيع ڤتجنشتين أن يفسر لنا أن المادية التاريخية أساءت فهم التمييز بين الأساس المادى والبنية الفوقية الأيديولوجية. إنها تفترض فصلا صارما بين الداخل والخارج، المادى والأيديولوجى، وهو التمييز الذى ورثته حقا فى نهاية الأمر من ديكارت وثنائيته. ولكن الثنائية الديكارتية لا يمكن الاحتفاظ بها والدفاع عنها، كما يذكرنا ڤتجنشتين بقوة، ما دام أن الظواهر الداخلية تتطلب معايير خارجية.

وبطبيعة الحال سوف توافق أرندت على أن معادلة رؤى العالم يجب أن تحدث فى المجال العام وأنها تتحقق فى اللغة على نطاق واسع. وبالفعل ترتبط السياسة والكلام فيما ترى ارتباطا جوهريا إلى درجة أنه يبدو أنها تطابق بينهما أحيانا. وعلى النطاق الذى تفعل عليه هكذا، تخفق مرة أخرى فى أن تدرك تماما أن اللغة متأصلة فى الممارسة البشرية وأن معنى الكلمة هو استعمالها فى اللغة وفى سياق العالم معا. ولا يساعدنا ڤتجنشتين فحسب على فهم السبب فى أن الكائنات البشرية لديها رؤى مختلفة للعالم وإنما يساعدنا أيضا على فهم كيف ترتبط هذه الرؤى وتكون مهمة فى المجال العام. وسر ذلك أن رؤى العالم وألعاب اللغة مرتبطة ارتباطا تاما. وتتأسس كثرة ألعاب لغتنا، بدورها، فى تعقد العالم، وفى عدم قدرتنا على تقدير هذا التعقد، والتحيز الناتج للفهم البشرى برمته. وعندما يدرك ڤتجنشتين تنوع حاجاتنا واهتماماتنا، نراه يفهم أن هذه الحاجات والاهتمامات لا تشكل نسقا واحدا شاملا. والرأى عنده أن التعددية البشرية نتيجة لقدراتنا المنوعة وللقيود المتعددة على فهمنا.

صلات طبيعية

إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود رؤى مختلفة للعالم، فكيف ننجز فهما مشتركا فى أى وقت ؟ يقدم لنا ڤتجنشتين استبصارين فى هذه النقطة. الأول، كما أشرت إليه للتو، أننا نتوصل إلى رؤى العالم فقط عن طريق التفاعل مع الآخرين، وعن طريق تعلم الاشتراك فى لغة، ولا نصل إليها فى خصوصية أو سرية تامة. ويفهم ڤتجنشتين أيضا أن ألعاب لغتنا المنوعة ومن ثم الرؤى الفردية المنوعة للعالم مرتبطة من البداية بشبكة معقدة من التشابهات. وتؤلف رؤى العالم عائلات وتشكل معا صورة بشرية مشتركة عن الحياة، عائلة واحدة. وبسبب العلاقات المتعددة المتداخلة فى بنية هذه العائلة، فإن

الرؤى البشرية للعالم تكون دائما سهلة المنال ويمكن أن نفهمها من حيث المبدأ. وفى «ملاحظات على كتاب فرايزر الغصن الذهبى» كتب ڤتجنشتين فى فقرة حاسمة جرى اقتباسها من قبل:

> هناك مخاطر تتعلق بالمأكل والمشرب ليس بالنسبة للبدائيين فحسب وإنما بالنسبة لنا أيضا. ولا شيء طبيعى أكثر من الرغبة فى أن يحمى المرء نفسه من هذه المخاطر. الأمر الواضح من غير حاجة إلى تقرير أن ظل المرء الذى يبدو مثله، أو صورته فى المرآة، والمطر، والعواصف الرعدية، وأوجه القمر، وتغير الفصول، والطريقة التى تتماثل بها الحيوانات وتختلف بعضها عن بعض، وفيما يتعلق بالإنسان، ظواهر الموت والولادة والحياة الجنسية وباختصار كل شيء نلاحظه حولنا يحدث كل عام بانتظام، والمترابط بطرق كثيرة هكذا، سوف يؤدى دورا فى تفكيره (فلسفته) وفى ممارساته أو هو على وجه الدقة ما نعرفه بالفعل ونجده مهما. (RF, pp. 66-67).

ويجوز أن نضيف إلى هذا أن هناك أيضا حالات وخبرات سيكولوجية مشتركة من قبيل الأحلام، وحالات الشرود العقلى، والجنون، وحالات الاستبصار المفاجئ والاستنارة، والغضب، والابتهاج، والتعاسة، والاكتئاب. وربما توجد فينا أيضا ذخيرة مشتركة من حالات السلوك والاستجابات السلوكية المشفرة احيائيا. ويمكن أن تمزج كل هذه المعطيات فى رؤى مختلفة للعالم ويمكن التكلم عنها وإدراكها بطرق مختلفة. وبقدر ما تكون هذه الرؤى للعالم مختلفة، فإنها ترتبط فى الوقت نفسه بشبكة من تشابهات العائلة التى تجعل التواصل والفهم المتبادل ممكنا. زد على ذلك أن تقرير ڤتجنشتين يفسر أيضا السبب فى وجود درجات من هذا الفهم، ما دام أن التشابهات بين رؤى العالم ربما تكون كبيرة تقريبا والظواهر التى تعتمد عليها يجوز جمعها بطرق مختلفة. ولكن حتى عندما يوجد تباين كبير بين رؤيتين للعالم، يخبرنا ڤتجنشتين بأننا نستطيع مع ذلك أن نمد دائما العلاقات بينهما عن طريق الرجوع بهما إلى أصولهما المشتركة.

الكلمات وسياقاتها

تخبرنا تأملات ڤتجنشتين فى اللغة بالشيء الكثير المتعلق بكيف نشرع فى قراءة الكلمات والجمل والأحاديث والنصوص وتفسيرها. ونراه يكتب فى الكتاب الأزرق قائلا: «تكتسب العلامة (الجملة) معناها من نسق العلامات، ومن اللغة التى تنتمى إليها. وعلى وجه التقريب: فهم الجملة يعنى فهم اللغة» (BB, p. 5). وبالإضافة إلى ذلك يجب فهم اللغة موضوع البحث على أنها تتألف نموذجيا من عدد كبير من ألعاب اللغة المتميزة التى يرتبط بعضها ببعض عن طريق علاقات التشابه والقرابة. زد على ذلك أن ألعاب اللغة هذه لها علاقات بأفعالنا وممارستنا غير اللغوية وبالأشياء فى العالم. وعلى هذا النحو لم يعتنق ڤتجنشتين «المثالية اللغوية» كما يقال أحيانا، والتى وفقا لها لا نستطيع أبدا الفكاك من اللغة. وهذا الأمر واضح على سبيل المثال من لعبة لغة عمال البناء فى الفقرة ٢ من بحوث فلسفية. وتربط لعبة اللغة الموصوفة فى هذا الموضع كلمات عمال البناء مباشرة بفاعليتهم فى البناء وبالمواد الفيزيائية المطلوبة لهذا الغرض. ودون هذه العلاقات لن يكون لتعبيراتهم اللغوية معنى على الإطلاق.

والشيء الذى يجب أن يكون واضحا إذن أن الفلسفة السياسية بروح ڤتجنشتين سوف تشغل نفسها باللغة التى نتكلمها على حد سواء فى السياسة وفى تأملاتنا حول السياسة بطريقة محددة للغاية. وسوف تشجعنا هذه الفلسفة السياسية بالتأكيد على فحص استعمالات محددة للكلمات والجمل فى السياسة، ولكنها سوف تصر فى الوقت نفسه على أن هذه الاستعمالات يجب بحثها فيما يتعلق بنسق العلامات التى تنتمى إليها. وعلى حين يشجعنا ڤتجنشتين على التركيز على الجزئيات واجتناب التعميم السريع، فإنه يريد منا أيضا، من جهة أخرى، أن ننظر إلى الجزئيات نظرة كلية، أعنى فيما يتعلق بسياقها الأكبر. زد على ذلك أن الفلسفة السياسية بروح ڤتجنشتين سوف تجتنب معاملة اللغة السياسية كما لو كانت كلا واحدا؛ وبدلا من ذلك سوف تسعى إلى تعيين حدود التمييز بين ألعاب اللغة السياسية المختلفة. فالكلمة الواحدة، مثل الديمقراطية، أو الصيغة اللفظية الواحدة، مثل الإنسان سياسى بطبعه، ربما تؤدى بالتالى أدوارا مختلفة جدا فى سياقات مختلفة. وأخيرا يجب أن يكون واضحا أن الفلسفة السياسية بروح ڤتجنشتين لن يتم ردها بالتأكيد إلى تحليل لغوى. وسوف تشغل نفسها تماما بأفعالنا

وممارساتنا غير اللغوية وبالأشياء فى العالم.

وألعاب اللغة فى رأى ڤتجنشتين مشروعات اجتماعية على نحو مميز. ذلك بأنها تتضمن بصورة نموذجية مجموعة من المشاركين الذين يقترحون ويعارضون، والذين يسألون ويجيبون، والذين يطلبون ويأمرون وهم بدورهم من تتم طاعتهم أو مقاومتهم. وعندما نفكر حول الكلمات والجمل فى سياق ألعاب اللغة يجب أن نفهم أن هذه الكلمات والجمل لا تقال بصفة عامة فى فراغ وأنها توجد دائما فى عالم واقعى. وعلى هذا النحو عندما يقرر المتكلم قضية يكون لنا الحق أن نتساءل لمن تم توجيهها، وما إذا كانت مقصودة مثلا بوصفها جوابا عن سؤال أو بوصفها اعتراضا، أو بوصفها حقيقة، أو بوصفها إثباتا لاعتقاد مشترك، وهلمَّ جرّا.ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن الكلمات حتى لدى المنظرين والفلاسفة العظماء لها مثل هذه السياقات.

وتقتضى نظرية ڤتجنشتين فى المعنى أننا يجب ألا نتوقع بصفة عامة أن نكون قادرين على أن نضع قائمة بالشروط الضرورية والكافية بالنسبة لاستعمال كلماتنا. وهذا يقتضى أننا يجب ألا نتوقع أن نكون قادرين على تقديم تعريفات صورية لهذه الكلمات. وتحليلنا المفهومى للغة السياسية سوف يتعين عليه بدلا من ذلك أن يكون وصفيا وتدريجيا، ومكرسا لما هو جزئى، وأن يكون مكرسا أيضا للمحدد تاريخيا أحرى من أن يكون مكرسا للتعميمات النظرية واسعة النطاق. وهناك بالتأكيد مجالات للمعرفة البشرية يكون من المفيد فيها بناء تعريفات صورية للحدود (على سبيل المثال، فى الرياضيات والمنطق). ونستطيع بطبيعة الحال أن نرسم دائما حدا تعسفيا حول استعمال الكلمة ونبنى على هذا الأساس تعريفا صوريا. وعلى هذا النحو يكتب ڤتجنشتين فى بحوث فلسفية: «أستطيع أن أضع لمفهوم العدد حدودا صارمة، أعنى أن أستعمل كلمة عدد لمفهوم محدد تحديدا صارما، غير أننى أستطيع أن أستعملها أيضا بحيث لا يكون ما صدق المفهوم مرتبطا بحده» (PI, 68). وغالبا ما نفكر فى أننا فى حاجة إلى مثل هذه التعريفات لكى نمنع الاستعمالات المنحرفة لحدودنا. ولكن ڤتجنشتين يشير إلى أن «أى تعريف عام يمكن أن يساء فهمه أيضا» (PI, 71). ومع ذلك ما لم نجعل تعريفاتنا اشتراطية بصورة خالصة، فلابد من أن نختبر كفايتها فى مقابل كيف تكون كلماتنا مستعملة بالفعل. وحتى عندما نملك تعريفات صورية لحد يظل السؤال دائما

عن الطريقة التى يستعمل بها الحد بالفعل.

واعتبر فتجنشتين أن السياق التفسيرى لألعابه اللغوية جرى تحديده بدقة إلى حد ما. ولم يمعن النظر أبدا فى الاستعمالات التاريخية الفعلية للغة حتى على الرغم من أنه اعتقد أن المعنى هو الاستعمال؛ ولم يأخذ مأخذ الجد أبدا البعد الاجتماعى لاستعمالاتنا للغة. وهذا أمر يجب اعتباره قصورا شديدا من منظور الفلسفة السياسية. غير أننا فى حاجة إلى أن نظل واعين فى الوقت نفسه بالخطورة فى الكلام عن سياق كلماتنا وجملنا بشكل غير مميز أكثر مما ينبغى. ولعبة اللغة ليس لها بالتأكيد سياق وحيد تكون فيه فى موطنها. ولكن عندما ننظر إليها من بعيد أكثر مما ينبغى، وعندما نجعل سياق لعبة اللغة واسعا أكثر مما ينبغى، توجد إمكانية مؤداها أن المحيطات المحددة وظروف لعبة لغتنا تصير ضبابية. وكلما شاركنا فى تفسير لعبة لغة معينة نحتاج إلى أن نبحث بعناية أى سياق يحتاج إلى أخذه بعين الاعتبار ونتفادى وجهة النظر عن السياق المفرطة فى الضيق والمفرطة فى السعة على حد سواء.

القواعد، والقرارات والسلطة

تعد القواعد أمرا جوهريا لكل الصور المعقدة من الحياة الاجتماعية والسياسية. ونحن نألفها بوصفها أنظمة وبوصفها قوانين. فأما القوانين فتصدرها الحكومات والدول. وأما الأنظمة فربما تقيمها الجماعات الخاصة والحكومية ولكنها عادة ما تكون بدورها مدعومة بالقانون. ومؤسساتنا السياسية الحديثة يحكمها الآن جميعا القانون، حتى ما يعرف بالأنظمة غير الشرعية والمحظورة. ولهذا السبب يوجد فى كل مجتمعاتنا الواضعون للقانون والمفسرون للقانون والمنفذون للقانون. وبالفعل يستوطن القانون الآن فى كل مؤسساتنا السياسية إلى درجة ربما تغوينا بأن نعرف هذه المؤسسات ببساطة على أنها بنى قانونية أحرى من أن نعرفها على أنها حقائق اجتماعية[٢٢].

ولكن الدولة ليست متطابقة على الإطلاق مع بنيتها القانونية. والصواب أن القانون ابتكار سياسى على وجه التحديد وضع تحت ظروف تاريخية معينة. وعلى العكس، كانت قاعدة الزعماء القبليين القدماء وملوك ما قبل التاريخ شخصية فى طبيعتها. والحكم إذن هو اتخاذ قرارات تكون وليدة اللحظة، وربما تكون مسترشدة بالتقليد أو نصيحة الشيوخ أو الرعاية الدينية، ولكنها لا تسترشد أبدا بالاستعانة بقانون مجرد يجرى توضيحه

وتطبيقه بطريقة منظمة ما. ومن كتاب أرسطو عن الدستور الأثينى نستطيع أن ندرك أن دولة المدينة الأثينية المبكرة كانت حتى ذلك الحين نظاما سابقا على القانون(٢٣). وحدث ابتكار القانون من خلال ثورة ضد النظام القديم للحكم الشخصى. واستلزم هذا الابتكار قبل كل شيء، قدرة جديدة على فهم أن المواقف المنوعة والمختلفة تماما يمكن اعتبارها شيئا واحدا فى غالب الأمر. والاتساق الناتج يجعل الحكم أكثر انتظاما، وقابلا للتنبؤ إلى حد كبير، ومؤثرا إلى حد كبير، ومن ثم يجعله عادلا إلى حد كبير. ويستطيع المواطنون الآن التنبؤ بأعمال قواعدهم، ويملكون الآن أيضا المقياس الذى يقيسون به أداء قواعدهم. وهذه القدرة على التجريد تطلبت استعمالا جديدا للغة وتطويرا لمعجم جديد، وقضايا واضحة ومترابطة كأشد ما يكون الوضوح والترابط. كان القانون والمنطق متضافرين من البداية ولا نزال نتكلم فى الوقت الحاضر عن القوانين السياسية والمنطقية على حد سواء. وكان لابد من أن يوجد بالإضافة إلى ذلك أيضا منهج موثوق للتسجيل والتدوين، وليس مجرد الاعتماد على الذاكرة البشرية. وظهور معرفة القراءة والكتابة يتزامن بصورة طبيعية مع ابتكار القانون والمنطق معا. وقدم هذا التطور بدوره وظائف جديدة إلى الوجود: المؤلف، والكاتب فى محكمة، والقاضى والخطيب (ويجوز أن نقول: المحامى)، وعندما أصبحت معرفة القراءة والكتابة واسعة النطاق، أصبح المواطنون أنفسهم قادرين على قراءة القانون والجدل فيه. وفى آخر الأمر بدأوا المطالبة بدور فى وضع القانون وتطبيقه. وكان من نتيجة هذا التطور أن ظهرت الدولة الجمهورية والديمقراطية.

وانتشار القانون فى أنظمتنا السياسية يلح على التفكير السياسى فى أن يتساءل كيف تنجز القوانين وظيفتها المميزة. حاول هانز كيلسن - المنظر القانونى البارز - البرهنة على أننا يجب أن نفكر فى القانون على أنه يحدد تطبيقاته تحديدا دقيقا. وتظهر لنا تأملات ڤتجنشتين فى اتباع القاعدة السبب فى أن هذا الوصف مضلل. فما الذى يعنيه القول إن قاعدة تحدد شيئا أو آخر ؟ اعترض كارل شميت على «النظرية الخالصة فى القانون» عند كيلسون اعتراضا صحيحا فى هذه النقطة. وأكد شميت بدوره أن كل تطبيق للقانون يستلزم قرارا(٢٤). وتشبه اعتبارات شميت فى بعض الجوانب تأملات ڤتجنشتين فى اتباع القاعدة. ولكن تأملات ڤتجنشتين هذه توضح أيضا السبب فى أن شميت أيضا عاجز عن

تفسير الوظيفة الفريدة والغرض من القانون. لأنه إذا كانت القاعدة برمتها شخصية، كما يصر شميت، وإذا كان كل تطبيق للقاعدة يتطلب قرارا جديدا تماما، لا نستطيع أن نفسر بعد الآن السبب فى أن القانون مطلوب على الإطلاق. وفى مقابل نزعة القرار يتمسك ڤتجنشتين حقا بأننا لا نقرر بحرية عندما نطبق القواعد والصواب أننا نعرف كيف نطبقها. وتتأسس معرفة كيف هذه فى الممارسات والعادات والأعراف. والشيء الذى نضيق به فقط هو الزعم بأن المنطق أو الحدس يحتم تطبيق القاعدة التى تجعلنا نستنتج أن «قرارا جديدا يكون مطلوبا عند كل مرحلة» (PI, 186). ولكن هذا لا يعنى ولا يمكن أن يعنى أن كل تطبيق لقاعدة يستلزم بالفعل قرارا. وعلى هذا النحو لا تستطيع الحتمية المنطقية عند كيلسن ولا نزعة القرار عند شميت أن تفسر حقيقة القانون تفسيرا كافيا. والصواب أن التفسير المقنع لابد من أن ينظر إلى القانون بوصفه مؤسسا فى الاطراد، والعادة، والممارسة، وبالتالى لا يمكن تفادى النظر إلى المؤسسات السياسية بوصفها حقائق اجتماعية.

ومع ذلك هناك الشيء الكثير الذى يتعين قوله نيابة عن نزعة القرار عند شميت. فى مقابل ڤتجنشتين الذى ركز على نطاق واسع على قواعد الرياضيات والمنطق، شغل شميت نفسه على وجه الخصوص بالقانون. وفى هذا المجال تؤدى القرارات دورا لا مفر منه ولا يجوز أن تؤديه فى الرياضيات والمنطق. فالقانون لا يتم تشريعه وتثبيته إلا من خلال قرار المشرع. والقوانين تقبل التفسير دائما. ولا يكون تطبيقها ثابتا أبدا بالطريقة التى تكون بها قواعد الرياضيات والمنطق ثابتة. زد على ذلك أن شميت فهم أن القرارات فى مجال القانون تكون قابلة للمناقشة دائما فيما يتعلق بصحتها ومضمونها. ومناقشة القانون تعد بالنسبة لنا نحن أبناء الوقت الحاضر على الأقل بالفعل من جوهر السياسة. وهذه المناقشة تتطلب دائما أفعالا جديدة لاتخاذ القرار، سواء فى المحكمة عن طريق المشرع أو عن طريق (البرلمان مثلا). وسوف يتعين على فلسفة القانون الكافية ومن ثم فلسفة السياسة أن تأخذ هذا العنصر المتعلق بالقرار بعين الاعتبار. ولكن سوف يتعين عليها أيضا أن تبحث مرة أخرى مع ڤتجنشتين كيف يمكن أن تصل القواعد القابلة للتفسير والقابلة للمناقشة مع ذلك إلى أن تكون لها قوة ملزمة.

استعار شميت الكلمة التى دخل بها إلى هذه المسألة من هوبز، الذى كتب أن السلطة

ليست حقيقة تضع القانون[٢٥]. ويدرك ڤتجنشتين بالتأكيد دور السلطة فى صورة الحياة البشرية، وهذا أمر أوضحه فى بحوث فلسفية وجعله أكثر وضوحا فى كتاب فى اليقين. ونحن نقرأ فى الكتاب الأخير قوله: «لقد تعلمت قدرا كبيرا وقبلته وفقا للسلطة» (OC, 161). «وعندما كنا أطفالا تعلمنا حقائق معينة وأخذناها بثقة... ويتعلم الطفل عن طريق الثقة فى البالغ» (OC, 159-160). ولكى يحكم على الإطلاق بصورة صحيحة أو غير صحيحة، «يجب على الإنسان أن يحكم وفقا للجنس البشرى» (OC, 156). ويوحى هذا بأننى لابد من أن أدرك سلطات معينة لكى أضع أحكاما على الإطلاق (OC, 493). وعلى الرغم من ذلك لم يقدم عملا مفصلا فى مفهوم السلطة ولم يفعل شيئا لفحص تمييز الأدوار الاجتماعية المرتبطة به، ولم يستكشف الأفكار التحتية العميقة للقوة والعنف. وهذا يقيد الاستبصارات التى يمكن أن نستمدها من عمله فى وظيفة مجتمعنا. والشيء المدهش إلى حد كبير أن هذه الثغرة تكشف عن قصور فى فلسفة اللغة عند ڤتجنشتين. إذ إن لغتنا، على الرغم من كل شيء، ليست نتاجا لإجماع حر بين المتكلمين، وإنما تنتقل إلينا من خلال سلطة الآباء والمعلمين، والكتاب، والأكاديميين، والناشرين، ووسائل الإعلام، وحتى الحكومة فى النهاية. وهنا كما هو الحال فى مواضع أخرى عديدة، يصبح من الواضح أن مواجهة فكر ڤتجنشتين بأسئلة السياسة ربما يجبرنا أيضا على إعادة النظر فى جوانب من فكر ڤتجنشتين الفلسفى.

عدم قابلية التنبؤ بالسلوك

إن نحونا غير قابل للرؤية الشاملة، وكذلك صور حياتنا المنوعة، وكذلك أيضا فى النهاية صورة الحياة البشرية ككل. ونستطيع بالتأكيد أن نكيف أنفسنا فى نحونا، ونستطيع أن ندبر صور الحياة. ونستطيع أن نعيش وجودا بشريا ولكن هذا لا يعنى أننا نملك أو نستطيع أن نملك فهما شاملا لنحونا أو لهذه الصور من الحياة. وإن شئت أن تضع هذا بعبارة أخرى قل إن قدراتنا العملية تتخطى نسقيا قدرتنا على التنظير حولها.

ويتحدث ڤتجنشتين بالمناسبة عن عدم قابلية التنبؤ بالسلوك البشرى، مع أن ذلك يأتى فى سياق مختلف بعض الشيء (Z, 603). وفى الفقرة موضع النظر يعتبر أن عدم قابلية التنبؤ هذه مصدرا لميلنا إلى القول إن «المرء لا يعرف أبدا ما يدور فى عقل أى شخص آخر». وهذا يقود بدوره إلى النتيجة الخاطئة التى مفادها أن ما يدور فى العقل

البشرى أمر خاص «بصورة جوهرية» ولا سبيل إلى توصيله. وكافح ڤتجنشتين بتفصيل تام فى بحوث فلسفية ضد هذه النتيجة. وأشار إلى أنه على حين لا يحس الشخص الآخر بألمى، فإنه يستطيع أن يعرف مع ذلك أننى أعانى من ألم. وتقدم لنا حجته المعروفة باسم «حجة اللغة الخاصة» (PI, 246-315) سلسلة من الاعتبارات الدقيقة والمعقدة التى تثبت أن الحالات الداخلية قابلة للتوصيل من حيث المبدأ. ولكن إنكار وجود خصوصية جوهرية أو مطلقة لهذه الحالات لا يعنى إنكار أن ما يدور فى عقل الشخص الآخر هو فى غالبية الأمر غير معروف لنا فى الحقيقة. وهذه الخصوصية الحقيقية هى بالتأكيد مصدر من مصادر عدم القدرة على التنبؤ بالسلوك البشرى. وعدم القدرة على التنبؤ هذه ذات أهمية عظمى بالنسبة لأى شخص مهتم بالمجتمع والسياسة مادامت تنصب على الطريقة التى يجب أن نفكر بها فى الفعل الاجتماعى والسياسى. ونحن على ألفة تامة بظاهرة عدم القدرة على التنبؤ، فى الحياة الخاصة والعامة على حد سواء. ولقد تعودنا على الحيرة من سلوك الآخرين (الغرباء بخاصة) ونعد لهذا الأمر بتجهيزات مستقرة مسبقا. وحتى عندما نعرف الناس جيدا، فربما نجد أنفسنا وقد أدهشتنا التحولات المفاجئة فى سلوكهم («لم أتوقع أبدا أن يكون س كذا...»). وعلى المستوى العيانى نتذكر بانتظام إخفاق الخبراء فى التنبؤ بالتطورات فى المجال الاقتصادى والسياسى. وهناك مصادر متعددة بطبيعة الحال لعدم القدرة على التنبؤ هذه. فالظروف فى العالم الطبيعى يتعذر التنبؤ بها بصورة كاملة حتى لو كان مسارها قابلا للتنبؤ من حيث المبدأ فى حدود قوانين طبيعية، وعدم القدرة على التنبؤ هذه تقدم بدورها عدم القدرة على التنبؤ إلى السلوك البشرى. ويجب أن نضيف إلى هذا عدم القدرة على الرؤية الشاملة لصور الحياة البشرية. وهذا يمنعنا من صياغة قوانين تفسيرية عامة وتنبؤية للسلوك. زد على ذلك أننا نواجه فى سياقات اجتماعية وسياسية ظاهرة التعقد المفرط. لكى نملك نظرة عامة نسقية لصورة الحياة، فلن نكون فى حاجة إلى أن تكون صورة الحياة نفسها قابلة للرؤية الشاملة فحسب وإنما سنكون فى حاجة أيضا إلى فهم قابل للرؤية الشاملة للطرق التى يفهمها بها بدورها أولئك الذين شاركوا فى هذه الصورة للحياة. ولكن طبقات عدم قابلية الرؤية الشاملة عند هذه النقطة يتراكم بعضها فوق بعض لتمنعنا من امتلاك رؤية واضحة للواقع الاجتماعى والسياسى.

وتنصب هذه الملاحظات مباشرة على مسألة إمكانية العلم الاجتماعى والسياسى وطبيعته[٢٦]. وإذا كان ڤتجنشتين على صواب، فلن تستطيع هذه المشروعات أبدا أن تبلغ منزلة العلوم التفسيرية والتنبؤية (مثل الفيزياء) مع قوانينها القابلة للصياغة بدقة. وسوف تظل قصصية ووصفية فى طبيعتها وتقدم بصورة جوهرية نوع التفسيرات والتنبؤات غير الصورية للسلوك البشرى الذى نألفه فى حياتنا العادية. ويترتب على هذا بدوره نتائج عملية. إذ إنه يجبرنا على الاعتراف بأنه لن توجد أبدا طريقة علمية للقيام باختيارات اجتماعية واقتصادية. واستنتج أصحاب مذهب الحرية مثل فريدريش فون هايك أن هذه الاعتبارات المتعلقة بتعقد البنى الاجتماعية والسياسية كافية لتفنيد النزعة الاجتماعية، مع تخطيطها الاجتماعى[٢٧]. صحيح أن بعض الصور القوية من النزعة الاجتماعية العلمية سوف تكون متعارضة مع رؤية للمجتمع تنشأ من اعتبارات من النوع الذى يمكن أن نستخلصه من ڤتجنشتين. ولكن يجب أن يقال الشيء نفسه حول بعض الصور الأخرى من التنظير الاقتصادى الرأسمالى والعمل السياسى. ولا يلزم عن هذا بالتأكيد أن النزعة الاجتماعية بمعناها الواسع يتم تفنيدها بذلك وأن السياسات الليبرالية وسياسات عدم التدخل فى الاقتصاد يتم تسويغها بذلك.

وعدم قابلية الرؤية الشاملة لوضعنا لا تستلزم إلا أن كل واحد منا يعمل تحت ظروف من عدم اليقين. وهذا صحيح بالنسبة لكل فرد، وبالنسبة لكل حكومة، ولكنه صحيح أيضا بالنسبة لكل رجل أعمال ومقاول. فلا يوجد سبب للتفكير فى أن أى واحد منهم له أفضلية حاسمة فى العمل فى نظام معقد بصورة جوهرية ومفرط التعقيد بالفعل من سياساتنا ونظمنا الاقتصادية. وهذا لا يعنى أن كل فاعل مؤهل أو غير مؤهل بصورة متساوية للعمل داخل الميدان الاجتماعى والسياسى. والمعلومات التى تتاح لنا تكون دائما محدودة وعرضة للخطأ ولكن يمكن أن تجعلنا أيضا مؤهلين للعمل تقريبا. بيد أن هذا لا يستلزم أن رجل الأعمال سيكون بصفة عامة ذكيا إلى حد بعيد ومن ثم يكون مستعدا للعمل بشكل اقتصادى أفضل من الحكومات. ويجوز حتى أن نقول إنه تحت ظروف مفرطة فى التعقيد يجب أن نتوقع أن يفعل رجل الأعمال فى غالب الأمر من منظور محدود جدا بينما تكون الحكومات مجهزة بشكل أفضل للعمل لمصلحة رعاياها. إن عدم قابلية الرؤية الشاملة لصورة الحياة البشرية ليست تذكرة مجانية على

الإطلاق تتمتع بها الليبرالية الاقتصادية؛ وإنما تقتضى بالأحرى حذرا من الأفعال كائنا ما كانت، وتقتضى سرعة واستعدادا لتوقع ظهور نتائج وحوادث غير متوقعة، وقدرة على التكيف مع رياح متغيرة دوما وكوارث غير متوقعة. ويجب ألا نفكر حتى فى أن عدم قابلية الرؤية الشاملة للأوضاع البشرية تزودنا بحجة ضد التخطيط واسع النطاق، ويتطلب كل فعل اقتصادى وسياسى تصورا شاملا للسياق الاجتماعى الذى يتم إنجازه فيه. وسوف يتعين على رجل الأعمال المفرد وموظفى الحكومة اللجوء إلى هذه التصورات الشاملة. ويجب عليهم معا أن يأخذوا بعين الاعتبار حالة عدم اليقين المبنية عليها. ويدفعنى هذا إلى أن أستخلص نقطة أخيرة من تفكير ڤتجنشتين بالنسبة للتنظير الاجتماعى والسياسى.

الرؤية والاختيار فى السياسة

إن الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى جون رولز هيمن عليها دائما مشروع إرشادى. ولم يتوقف الفلاسفة السياسيون أبدا ليخبرونا كيف نبنى دولتنا، وما المبادئ والقوانين التى ينبغى أن نتبناها، وكيف ينبغى أن نفعل سياسيا. أما الصورة التى نجدها عند ڤتجنشتين للفلسفة السياسية فمن المحتمل أن تسلك طريقا مختلفا.

ونستطيع أن ندرك هذا من الطريقة التى تختلف بها تأملات ڤتجنشتين فى الأخلاق عن النموذج المعيارى، يميل العمل الفلسفى فى الأخلاق أيضا إلى أن يكون إرشاديا بصورة غالبة على طابعه. عادة ما يضع فلاسفة الأخلاق قواعدهم، وطرائقهم للسلوك، وأوامرهم ويتوقعون منا أن نتخلى عنها. ولكننا لا نجد شيئا من هذا فى مناقشة ڤتجنشتين للأخلاق. ذلك بأنه لم يتحدث فى أى موضع من «محاضرة فى الأخلاق» عن مبادئ معيارية. وبدلا من ذلك نراه يصف ما يعنيه بالنسبة لنا أن ننظر إلى أنفسنا والعالم فى حدود أخلاقية. ولهذا السبب صورت الموقف الأخلاقى عند ڤتجنشتين على أنه حالم أو قائم على رؤية أحرى من كونه إرشاديا أو معياريا. ويبدو من المعقول استنتاج أن الفلسفة السياسية بالمعنى الذى يفهمه ڤتجنشتين سوف تتبنى أيضا مثل هذا الموقف الحالم. وبطبيعة الحال لم يحفل ڤتجنشتين أبدا بهذا الموضوع. وإنما اهتم فقط فى «محاضرة فى الأخلاق» بالصور الشخصية إلى حد بعيد للوعى الأخلاقى. ترى ما عسى أن يكون التصور الحاسم للسياسة ؟ ولماذا نحتاج إليه ؟

السؤال الثانى أيسر جوابا من الأول. ما لم نملك رؤية شاملة لمعنى الحياة السياسية، فلن يكون لأى معيار من المعايير السياسية التى يقدمها فلاسفتنا سيطرة قوية علينا. تأمل على سبيل المثال نظرية العدالة عند جون رولز التى جذبت كثيرا من الانتباه فى الوقت الحاضر. يقدم رولز سلسلة من الأسباب المعقدة لتبنى مبدأين محددين للعدالة باعتبارهما معيارين أساسيين هاديين. ولكن لم يستطع أن يفسر لنا لماذا يجب أن نرهق أنفسنا بالمسائل السياسية على الإطلاق. ولماذا لا نتتبع مثال ڤتجنشتين وننحى هذه المسائل جانبا ؟ ولماذا يجب اعتبارها السعادة لنفوسنا الفردية ؟ وحتى لو شغلنا أنفسنا سياسيا، فلماذا يجب أن نهتم بمسألة العدالة على وجه الخصوص ؟ صحيح أن العدالة فضيلة سياسية مهمة، ولكن هل هى الفضيلة الوحيدة ؟ وعندما تفهم بذاتها، فإنها فضيلة لعالم لا مودة فيه ولا رحمة وتكون القضية الوحيدة الباقية فيه هى ما أدين به لك وما تدين به لى. هل هذه هى الطريقة التى نود أن نفهم بها حياتنا السياسية ؟ والقول إننا نميل إلى رؤية ما هو سياسى فى هذه الحدود فى الوقت الحاضر يظهر فقط بوضوح إلى أى حد أصبحت رؤيتنا للحياة السياسية فقيرة.

وليس من السهل بطبيعة الحال اقتراح تصور آخر أغنى لمعنى السياسة. وربما لا يتيسر حتى للفرد الواحد أن يقدم هذه الرؤية بنفسه، وربما يتطلب الأمر تضافر جهود عدد كبير من الناس لإضفاء مغزى جديد وإيجابى على السياسة إزاء نقصها الحالى. وفى إدراك هذه الحقيقة، وفى النقد الضمنى أيضا لسذاجة التقليد المعيارى فى الفلسفة، كتب ڤتجنشتين ذات مرة «أن اعتلال الأحوال فى عصر معين» لا يمكن علاجه إلا «عن طريق تغيير فى طريقة حياة الكائنات البشرية» و «اعتلال المشكلات الفلسفية... يمكن علاجه فقط من خلال طريقة مختلفة للتفكير والحياة، وليس من خلال علاج يبتكره فرد»[٢٨].

الهوامش

(١) لتصوير الحروب المعروفة «بحروب العالم» فى القرن العشرين على أنها أهلية أوروبية، انظر:

Geoffrey Barraclough, *An Introduction to Contemporary History*, Harmondsworth: Penguin, 1967.

(٢) يبدو هذا بحيث يكون، على الأقل، التفسير المعقول لصور التقشف فى حياته بعد عام ١٩١٨، وتشاؤمه وألمه، وحاجته إلى اعتزال الناس لفترات طويلة من الوقت فى مناطق نائية من النرويج وأيرلندة.

(3) In a letter quoted in Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York: The Free Press, 1990, p. 399.

(4) Fania Pascal, "Wittgenstein: A Personal Memoir", in *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, edited by C. G. Luckhardt, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979, p. 46.

(5) See Rupert Read, "Wittgentein's *Philosophical Investigations* as a War Book", unpublished.

(6) Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 32 and 39.

(7) Especially in his conversations with Maurice Drury.

(8) Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1972, pp. 316 and 317.

(9) Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, p. 325.

(10) Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge, 1958.

(11) James Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection", *Political Theory*, 17, 1989, pp. 172-204.

(12) For a representative sample of the literature see Cressida J. Heyes, ed., *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003, the volume includes a useful bibliography.

(13) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, expanded edition, Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 20.

(14) Schmitt, *Concept of the Political*, p. 22.

(15) Hannah Arendt, "Introduction into Politics", in *The Promise of Politics*, edited by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2005, p. 93.

(16) Michel Foucault, "The History of Sexuality", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon, Brighton: Harvester Press, 1980, p. 190.

(17) Carl Schmitt, "The Age of Neutralizations and Depoliticizations", in *The Concept of the Political*, expanded edition, Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 85.

(18) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 6th edition, Berlin: Huncker & Dublot, 1996, p. 26. The English translation unfortunately obscures this distinction.

(19) Schmitt, *Concept of the Political*, p. 26.

(20) Arendt, "Introduction into Politics", p. 108.

(21) Arendt, "What is Politics ?" in *The Promise of Politics*.

(22) Such a Juridical definition of the state was put forward by Hans Kelsen in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tubingen: Mohr, 1922.

(23) Aristotle, *The Athenian Constitution*, translated by P. J. Rhodes, London: Penguin Book, 1984.

(24) Carl Schmitt, *Gesetz und urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, 2nd edition, Munich: Beck, 1968, and *Political Theology*, translated by George Schwab, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

(25) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab, Cambridge, MA: MIT Press, 1988, p. 33.

(26) Winch, *The Idea of a Social Science*.

(٢٧) كان فون هايك بالمصادفة قريبا من لودڤيج ڤتجنشتين وحاول عند نقطة ما كتابة سيرة ذاتية لقريبه الفلسفى. وهذا يثير السؤال عن ألفته بعمل ڤتجنشتين فى عدم قابلية الرؤية الشاملة.

(28) Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, edited by G.H. von Wright, R. Rhee, and G. E. M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe, revised edition. Cambridge, MA: MIT Press, 1983, part II, 23.

قراءة إضافية

- Heyes, Cressida, ed. *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.
- Pitkin, Hanna, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1972.

فهرس الأعلام والمصطلحات

Christianity	المسيحية
civilization	حضارة
cluster(s)	مجموعة (مجموعات)
color proposition	قضية لون
complexity	تعقد
concepts	مفاهيم
classificatory and comparative	تصنيفية ومقارنة
cluster concept(s)	مفهوم (مفاهيم) المجموعة
conditioning	تكيف
contestation	مناقشة
culture	ثقافة
custom(s)	عرف (أعراف)
decision(s)	قرار (قرارات)
decisionism	نزعة القرار
Descartes, René	ديكارت، رينيه
Cartesian subject	ذات ديكارتية
dispute(s)	نزاع (نزاعات)
drill	تمرين
Drury, Maurice O'Connor	دروري
dualism	ثنائية
"duck-rabbit"	«البطة- الأرنب»
elucidations	توضيحات
Engelmann, Paul	إنجلمان، بول
essentialism	نزعة الماهية
ethics	الأخلاق
ethics is transcendental	الأخلاق ترنسندنتالية

visionary vs. normative	الخيالية فى مقابل المعيارية
exemplar(s)	مثال (أمثلة)
fact(s)	واقعة (وقائع)
family	عائلة
family resemblance	تشابه العائلة
first-person utterances	منطوقات المتكلم
formalists	الصوريون
forms of life	صور الحياة
Foucault, Michel	فوكو، ميشيل
Frazer, Sir James	فرايزر، سير جيمس
Frazer's *Golden Bough*	كتاب الغصن الذهبى لفرايزر
Frege, Gottlob	فريجه، جوتلوب
on concepts and objects	فى المفاهيم والأشياء
on rules	فى القواعد
on sense and reference	فى المعنى والإشارة
Freud, Sigmund	فرويد، سيجموند
game(s)	لعبة (ألعاب)
genealogy	علم الأنساب
generality	العمومية
Gestalt psychology	علم النفس الجشطلتى
grammar	النحو
surface and deep	السطحى والعميق
Habermas, Jürgen	هابرماس، جورجن
habit(s)	عادة (عادات)
habituation	إيلاف
Hayek, Friedrich von	هايك، فريدريش ڤون

Hegel, G.W.F.	هيجل
Heidegger, Martin	هيدجر، مارتن
historical materialism	مادية تاريخية
history	تاريخ
Hitler, Adolf	هتلر، أدولف
Hobbes, Thomas	هوبز، توماس
holism	كلية
human form of life	صورة الحياة البشرية
hyper-complexity	تعقد مفرط
"I"	الأنا
philosophical	الفلسفية
use as object	المستعملة بوصفها موضوعا
use as subject	المستعملة بوصفها ذاتا
idealism	المثالية
imitation	المحاكاة
indestructibility	عدم القابلية للتلف
inexorability	الصرامة
intention(s), antecedent and active	المقصد (المقاصد) السابقة والفعلية
interpretable rules	قواعد قابلة للتفسير
interpretation	تفسير
musical	موسيقى
judgment	حكم
Kant, Immanuel	كانط، امانويل
Kelsen, Hans	كيلسن، هانسن
Keynes, John Maynard	كينز، جون ماينارد
kinship	قرابة

Kraus, Karl	كراوس، كارل
Kreisel, Georg	كرسيل، جورج
Kripke, Saul	كريكى، سول
Kuhn, Thomas	كون، توماس
language	لغة
in the *Tractatus*	فى الرسالة
language game(s)	لعبة (ألعاب) اللغة
law(s)	قانون (قوانين)
Leibniz, G.W.F.	ليبنتز
Leucippus and Democritus	ليوسيبس وديمقراطس
liberalism	الليبرالية
libertarianism	مذهب الحرية
limit	حد
of language	للغة
of the world	للعالم
linguistic idealism	المثالية اللغوية
literacy	معرفة القراءة والكتابة
logic	المنطق
takes care of itself	أن يستقل بنفسه
logical atomism	الذرية المنطقية
logical form	الصيغة المنطقية
logical picture	الصورة المنطقية
logical structure	البنية المنطقية
Loos, Adolf	لوس، أدولف
Mach, Ernst	ماخ، إرنست
magic	السحر

simple objects	أشياء بسيطة
ordinary language	لغة عادية
ordinary language philosophy	فلسفة اللغة العادية
overview	نظرة عامة
pain	ألم
pain behavior	سلوك الألم
paradigm(s)	نموذج (نماذج)
Parmenides	بارمنيدس
person, concept of	شخص، مفهوم
perspicuous representation	تمثيل واضح
pessimism	تشاؤم
phenomenology	فينومينولوجيا
Philosophical Investigations	بحوث فلسفية
philosophical propositions	قضايا فلسفية
philosophy	فلسفة
anti-theoretical	لا نظرية
as an activity	بوصفها فاعلية
as description	بوصفها وصفا
therapeutic conception of philosophy	المفهوم العلاجى للفلسفة
picture(s)	صورة (صور)
logical pictures	صورة (صور) منطقية
puzzle picture(s)	صورة (صور) ملغزة
picture conception of meaning	مفهوم الصورة فى المعنى
Pitkin, Hanna	بتكن، حنا
Plato	أفلاطون
pluralism, metaphysical	تعددية، ميتافيزيقية

rules	قواعد
grammatical	نحوية
semantic	دلالية
syntactic	تركيبية
Russell, Bertrand	رسل، برتراند
on epistemology	فى الإبستمولوجيا
on unity of the proposition	فى وحدة القضية
sanction(s)	عقوبة (عقوبات)
Schlick, Moritz	شليك، مورتس
Schmitt, Carl	شميث، كارل
Schopenhauer, Arthur	شوبنهور، أرثر
science	علم
scientism	نزعة علمية
seeing as	رؤية على أنه
self-evidence	وضوح ذاتى
similarity	تماثل
simplicity	بساطة
skepticism	نزعة شكية
philosophical skepticism	نزعة شكية فلسفية
socialism	نزعة اجتماعية
Socrates	سقراط
solipsism	أنا وحدية
Spengler, Oswald	شبنجلر، أوزفالد
The Decline of the West	تدهور الحضارة الغربية
state(s) of affairs	حالة (حالات) الأشياء
structure of the world	بنية العالم

subject	ذات
metaphysical subject	ذات ميتافيزيقية
subjective–objective distinction	التمييز الذاتى – الموضوعى
surveyable representation	تمثيل قابل للنظرة الشاملة
synoptic view	رؤية اجمالية
system of propositions	نسق القضايا
systems of signs	أنساق العلامات
systems of thought	أنساق الفكر
Tarski, Alfred	تارسكى، ألفرد
tautology	تحصيل حاصل
Taylor, Charles	تايلور ـ تشارلز
theory construction	بناء نظرية
theory of knowledge	نظرية المعرفة
theory of types	نظرية الأنماط
thinking	تفكير
Tractatus Logico-Philosophicus	رسالة منطقية فلسفية
metaphysical, transcendental, and resolute reading	قراءة ميتافيزيقية، وترنسندنتالية وحاسمة
truth-functionality	دالية الصدق
Tully, James	تولى، جيمس
Turing, Alan	تورنج، آلان
unconscious processes	عمليات لا واعية
value(s)	قيمة (قيم)
Verwandtschaft	قرابة (ارتباط)
Vienna Circle	دائرة ڤيينا
Waismann, Ludwig	ڤايزمان، لودڤيج

Weininger, Otto	ڤننجر ـ أوتو
Whitehead, A.N.	وايتهد
will	إرادة
Wittgenstein, Karl	ڤتجنشتين، كارل
Wittgenstein, Ludwig	ڤتجنشتين، لودڤيج
attitude toward philosophy	موقف من الفلسفة
attitude toward politics	موقف من السياسة
house	منزل
influence	تأثير
intellectual background	خلفية فكرية
Judaism	يهودية
On Certainty	فى اليقين
pessimism	تشاؤم
place in philosophy	مكانة فى الفلسفة
religious background	خلفية دينية
schoolteacher	معلم
Viennese origins	أصول من ڤيينا
in World War I	فى الحرب العالمية الأولى
in World War II	فى الحرب العالمية الثانية
Wittgenstein, Margarete	ڤتجنشتين، مارجريت
Wittgenstein, Paul	ڤتجنشتين، بول
world-view(s)	رؤية (رؤى) العالم

المؤلف فى سطور:

هانس سلوجا

- أستاذ الفلسفة فى جامعة كاليفورنيا-بيركلى.
- ولد فى ألمانيا وحصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد.
- ورغم أنه عاش فترة طويلة من حياته فى العالم الناطق بالإنجليزية، فإنه لا يزال متأثرا بالثقافة والفكر الألماني.

من مؤلفاته:

١- جوتلوب فريجه، ١٩٨٠.

٢- أزمة هيدجر: الفلسفة والسياسة فى ألمانيا النازية، ١٩٩٣.

٣- فلسفة فريجه (تحرير) ٤ مجلدات.

٤- مرشد كيمبردج إلى ﭬتجنشتين (تحرير بالاشتراك مع ديفيد ستيرن)، ١٩٩٦.

المترجم فى سطور:

أ. د. صلاح إسماعيل عبد الحق

- أستاذ الفلسفة المعاصرة، قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
- الاهتمامات البحثية: فلسفة اللغة، الإبستمولوجيا، المنطق وفلسفة العلم، فلسفة العقل.

- الإنتاج العلمى

أولا: الكتب

١- التحليل اللغوى عند مدرسة أكسفورد، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

٢- فلسفة اللغة والمنطق: دراسة فى فلسفة كواين، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.

٣- قضايا إشكالية فى الفكر الإسلامى المعاصر (بالاشتراك)، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٧.

٤- بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (بالاشتراك) فى مجلدين، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٧.

٥- الإبستمولوجيا الطبيعية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، ٢٠٠١ - ٢٠٠٢.

٦-نظرية المعرفة المعاصرة، القاهرة: الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥.

٧- النظرية القصدية فى المعنى عند جرايس، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية ٢٥ ، الرسالة ، ٢٠٠٥ ، ص ٢٣٠ (أعيد نشره بعنوان نظرية المعنى فى فلسفة بول جرايس، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥).

٨- نظرية جون سيرل فى القصدية: دراسة فى فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية ٢٧، الرسالة، ٢٠٠٧ ، ص ٢٦٢ .

٩- فلسفة العقل: دراسة فى فلسفة جون سيرل، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧.

١٠- البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٣.

ثانيا: من البحوث

١- مفهوم الصدق عند ديفيدسون، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة صيف ١٩٩٦، ص ص ٢٠٦ - ٢٥٧.

٢- فلسفة العقل عند ڤتجنشتين، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - المجلد ٥٦، العدد ٤، أكتوبر ١٩٩٦، ص ص ٣٩-٩٩.

٣-نظريات التسويغ المعرفى، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد ٦٩، السنة الثانية عشرة - شتاء ٢٠٠٠، ص ص ١١٠ - ١٥١.

٤- جون سيرل ومشكلة الوعى، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد٦٠ عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠، ص ص ٢٨٥-٣٣٠.

ثالثًا: كتب مترجمة

١- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى، القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١١.

٢- جراهام بريست، المنطق: مقدمة موجزة، تحت الطبع، القاهرة: دار الشروق.

٣- جرايلنج، ڤتجنشتين: مقدمة موجزة، تحت الطبع، القاهرة: دار الشروق.

التصحيح اللغوي : عـــلا طعمـــة
الإشراف الفنـــي : محسن مصطفى